بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلوته على النبي محمد واله الاكرمين اجمعين الفن الثالث عشر من كتاب الشفا في الالهيات عشر مقالات

المقالة الاولى

من جملة الالهيات ثمانية فصول

الفصل الاول

من المقالة الاولى من جملة الالهيات في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى لتتبين انيته في العلوم

(وفي بعض النسخ المقالة الاولى فصل في ابتداء طلب اه)

واذ قد وفقنا الله ولى الرحمة والتوفيق فاوردنا ما وجب ايراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحرى ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدئ مستعينين بالله فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي بانها اعمالنا واحوالنا فيكون الغاية

قوله فيصح تعقيد للمقادير الجوهرية بالكميات وللمقادير العرضية وما يكون هذا الترديد الواقع عنه في كلامه اشارة الى الخلاف في موضوع التعليميات فبعيد من الصواب في كل باب بل ما ان يكون اشارة بل دالا على صنفي التعليميات وذلك على ان يكون ذو الكم اشارة الى المقدار الماخوذ مع المادة وبالجملة ان كلا الاحتمالين مردود وكما لا يخفى على الناظر في الصناعة بنظر البصيرة وتناول فيها بيد غير قصيرة مع عدم مساعدة العبارة له ولا اشعار كلمة السابقة اليه رحمه الله وذلك لانه قد اطبق القوم عن اخرهم على ان موضوع الهيئة هو الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة كما قرروه وفصلوه ومن الظاهر انها ذوات كميات عرضية في ذواتها والمبحوث عنه احوال تعرض للكم بما هو كم اشارة الى اخذه كمًا مجردا عن المادة وان كان ماديا في الواقع سيد احمد

فيها حصول رای واعتقاد ليس رايا واعتقادا فی كيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل وان العملية هی التی يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوری والتصديقی بامور هی هی بانها اعمالنا فيحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق وذكرت ان النظرية منحصرة فی اقسام ثلثة هی الطبيعية والتعليمية والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هی متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض التی تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات واما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يوخذ فی حده نوع مادة ولا قوة حركة وان الالهية يبحث عن المفارقة للمادة بالقوام والحد وقد سمعت ايضا ان الالهی هو الذی يبحث فيه عن الاسباب الاولی للوجود الطبيعی والتعليمی وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب ومبدء المبادی وهو الاله تعالی جده فهذا هو قدر ما كان قد وقفت عليه فيما سلف لك من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان ما الموضوع للعلم الالهی بالحقيقة الا اشارة جرت فی كتاب البرهان من المنطق ان تذكرتها وذلك ان فی ساير العلوم قد كان يكون لك شیء هو موضوع واشياء هی المطلوبة ومبادی مسلمة منها تولف البراهين والان فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل هو ذات العلل الاولی حتی يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنی اخر وايضا قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة اولی وانها تفيد تصحيح مبادی سائر العلوم وانها هی الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هی افضل علم بافضل معلوم واخری ان الحكمة هی المعرفة التی هی اصح معرفة واتقنها واخری انها العلم بالاسباب الاولی للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولی وما هذه الحكمة وهل الحدود والصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات

مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة ونحن نبين لك الان ان هذا العلم الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى وانها الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التى رسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث الان عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو انية الله تعالى جده او ليس ذلك بل هو شئ من مطالب هذا العلم فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو امر مسلم الوجود فى ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا فى مواضع اخرى ووجود الاله تعالى جده لا يجوز ان يكون مسلما فى هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما فى هذا العلم ومطلوبا فى علم اخر واما ان يكون مسلما فى هذا العلم وغير مطلوب فى علم اخر وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا فى علم اخر لان العلوم الاخرى اما خلقية او سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا فى شئ منها يبحث عن اثبات الاله تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك واستعرف هذا بادنى تامل للاصول المكررة عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب فى علم اخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب البتة فيكون اما بينا بنفسه واما ميؤسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه ولا ميؤسا عن بيانه فان عليه دليلا ثم الميؤس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده فبقى ان البحث عنه انما هو فى هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين احدهما البحث عنه من جهة وجوده والاخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن وجوده فى هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون

الا في هذا العلم اذ قد تبين لك من حال هذا العلم يبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد
لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد بري عن المادة وعن
مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح لك من ذلك
في الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات ومستعملا فيها منها ما ليس منها الا انه اريد
بذلك ان يعجل للانسان الوقوف على انية المبدأ الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس
العلوم والانسياق الى المقام الذي هناك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم
يكن بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه هو موضوعه ليس
بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها
لا واحدا منها الذي لم يمكن القول به فان هذا ايضا قد يظنه قوم لكن النظر في
الاسباب كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هي موجودات او بما هي اسباب
مطلقة او بما هي كل واحد من الاربعة على النحو الذي يخصه اعني ان يكون النظر
فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شيء آخر او من جهة ما هي الجملة التي
تجتمع منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة حتى يكون الغرض
من هذا العلم هو النظر في الامور التي تعرض للاسباب بما هي اسباب مطلقة
ويظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي
من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل
والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين الواضح ان هذه الامور في انفسها
يجب ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية والامور التعليمية
ولا هي ايضا واقعة في الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فيبقى ان يكون البحث
عنها للعلم الباقي من الاقسام وهو هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب المطلقة
حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الا

للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند
العقل وجود السبب المطلق وان ههنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة
وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر والاقناع الذي يقع
للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور
التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستند الى
اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو
مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل من البين
بنفسه ان للحادثات مبدأ ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور
الهندسية المبرهن عليها في كتاب اقليدس ثم البيان لذلك ليس في العلوم
الاخرى فاذن يجب ان يكون في هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم
المبحوث عن احواله في المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبقي ايضا
انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب
في هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة وكل لست اقول جملي وكلي فان النظر
في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي
باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر في الاجزاء اما في هذا العلم فيكون هي
اولى بان يكون موضوعه او يكون في علم آخر وليس علم آخر يتضمن الكلام في الاسباب
القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة و
ما يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود
فقد بان ايضا بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى
بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

الفصل الثاني في تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب ان ندل على الموضوع الذي لهذا العلم الاخص حتى يتبين لنا

بما هو موجود اي بما هو شيء ما بحيثيه فقوله فصل في تحصيل موضوع هذا العلم اقول هذا الفصل في بيان تعيين الموضوع لهذا العلم فقول لانه تبين انه [illegible] الموضوع [illegible] لهذا العلم [illegible] على [illegible] التحصيل

موضوعات العلوم التي تحت هذا العلم حتى تبين انها ليست بموضوعة لهذا العلم فتبين موضوع هذا العلم في اثناء الكلام فنقول ان هذا العلم من العلوم الحكمية وقد مران موضوع الطبيعي الجسم [illegible] هذا الموضوع [illegible]

بقیّهٔ حاشیهٔ صفحهٔ هشتم

[illegible]

الغرض الذي هو في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي لما كان موضوعه الجسم ولم يكن
من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه
اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم
التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك وكذلك الخلقية واما العلم الرياضي فقد كان
موضوعه اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع
مادة واما عددا مجردا عن المادة واما عددا في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها
الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال
التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لا يكون
نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي
كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى
من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة
ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن غير هذه
العلوم علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر
وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي
ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود
يخصها فمما يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا
من جملة العلم بما هو وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتخيل يجرده عن المحسوسات فقط
فهو اذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط
غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا محسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات
وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظ اسم
مشترك فمنه ما قد يقال له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال مقدار

ويعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق

بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان

لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ الوجود

لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات

يستفيد منه القوام فهو اذن ايضا متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك

فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا او حملها سطحا متناهيا

فان الحد قد يجب للمقدار من جهة استكمال المادة به ويلزم من بعد فاذا كان كذلك

لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار

بالمعنى الاخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر

في ان وجوده اي انحاء الوجود هو ومن اي اقسام الوجود فليس هو بحثا ايضا عن

معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات

فتبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات

ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها احواله وعوارضه الا الموجود

فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها

معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان تحدد

وتتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام

فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد و

غير ذلك فبعضها يستعملها استعمالا فقط وبعضها انما هي ياخذ حدودها

ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم

الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا

ايضا هي من الصفات التي يكون الكلي فيكون كل واحد منها مشتركا للكل

... نقل صاحب كتاب الملل والنحل وغيره عن أرسطاطاليس حيث قال قال الموضوع في العلم الالهي هو الوجود المطلق ... البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود والموضوع في العلم الطبيعي هو الجسم ...

والوجود بالمعنى المصدري لا يجوز موجودية الممكن به ولا كونه من المحمولات الطبيعية لان المحمول الطبيعي هو الذي يكون له تحقق وثبوت في خارج الذهن ولا يكون بمعنى الكون والثبوت تحقق في العين بل المتحقق
والثابت هو الاشياء الثابتة لا احوال الاشياء وان قال احد بمحمولية الوجود باصطلاح المنطق لا يجب المناقشة معه والحكم باشتراك اللفظ والعرض على هذا المعنى المصدري لا صورة لمحمولية بالتبع والعرض
والمحمول الذي يكون بهذا لا يكون محمولا بالذات واذا عرفت ان موجودية الممكن بالوجود الحق تم فيكون موجوديته بالنسبة الى الجاعل الحق بمعنى انا نفهم هذا المعنى منه في الحقيقة المعنى الذي هو في الخارج
هو هذه النسبة وهذا المعنى المصدري لا يصلح لحكم من الاحكام الخارجية بالذات وبهذا التحقيق يبطل راي القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب والممكن لان الاشتراك اللفظي هو ان يكون
اللفظان موضوعين بازاء معنيين يكون كل منهما موجودا بالذات لا احدهما موجودا بالذات والآخر بالعرض لان كل ما هو موجود بالعرض فهو معدوم الذات ولا ان يكون احدهما موجودا بمعنى والآخر
موجود بمعنى آخر بل يكون اطلاقه بمحض التواضع الذي اقبح من التوضيح ثم اعلم ايضا ان من شروط الاشتراك اللفظي هو ان يكون بين المعنيين المشتركين بالاشتراك اللفظي تباينا بالذات لانه لو كانت
نسبة اوى يلزم التصادق في بعض الاحيان والتباين بين العلة والمعلول غير متصور لانه انما يكون بين المهيتين وليس للواجب مهية حقيقية سوى الوجود القائم بذاته وايضا اذا كان الوجود في
المبدء الاول بعنوان الفاعلية وفي المجعول بعنوان العروض والقبول لا يتصور الاشتراك اللفظي فان الضرب كما يكون في الفاعل والمفعول بمعنى واحد يكون في الضارب بنحو القيام وفي المضروب بنحو
الوقوع ولا يكون الضرب الا معنى واحدا كذلك يكون الكون في الموجد والموجود بمعنى واحد يقوم بالفاعل ويقع على المفعول لا يلزم الاشتراك اللفظي وايضا اذا قلنا في القضية المعقودة الواجب موجود
ولم يكن لنا اطلاع بمعنى الوجود الذي هو المبدء للاشتقاق لم يكن قضية بل هو القول المحشو فان قلت يجوز بالاشتراك اللفظي قلت ان الذي تقول فاما ان يكون له معنى اولا والثاني لا يبحث لنا فيه
لانه كصوت الغراب وعلى الاول فاما ان يكون ذلك بالتسمية فقط او لا فعلى الاول ايضا لا معنى له لان الصفات التي في الواجب اذا كانت بمحض الاسم لا يزيد منه شيئا الا الذات وذلك باطل لان ذلك
الذات اذا لم يكن له صفة من الصفات اللايق للالوهية فانه اذا لم يكن خالقا وجاعلا وعالما وموجودا وامثالها لا ينبغي الاقبال اليه وعلى الثاني يلزم اجتماع معان كثيرة في الواجب فانه يكون وجودا
بمعنى آخر وموجودا وعالما وسميعا وبصيرا وحيا ومريدا وقادرا بالمعاني الاخر وكذا الصفات السلبية فيلزم التعدد في الصفات وهو محال بالبديهة وان رجع الكل الى معنى واحد فهو عينية الصفات التي
يهرب عنها اهل الاشتراك لفظا وايضا اذا جاز ان يكون ذاتا موجودا لم يكن متصفة ببعض من الصفات البديهية فلم لا يجوز ان يكون ذواتا متعددة موجودة بدون اشتراك بوجه وقد ظهر من هذا فوائد جليلة منها
ان وجود الواجب عين الذات ووجود الممكن هو النسبة ومنها ان وجود الواجب والممكن بمعنى واحد يقوم ذلك به سبحانه ثم وواقع على الممكنات القابلة له ومنها ان الوجود ليس محمولا حقيقيا بل محمول
منطقي فان قلت ان الوجود في الواجب هو الذات اي هو عينه ثم ووجود الممكن هو النسبة فنقول ان الموجود المطلق المساوق للشيئية المطلقة هو موضوع له فردان منطقيان وان قلت ان الوجود
في الواجب والممكن بمعنى واحد وهو الكون المصدري المحمول عليهما المشترك بينهما ولكل واحد منهما وجود خاص على حدة كل واحد فرد الوجود المطلق اي ذات الواجب وحقيقة الممكن كما سيقوله الشيخ في فصل الوجود
الممكن هو الوجود الخاص فالموجود موضوع وان قلت وجود الواجب هو ذات الواجب وهذا الذات بعينه هو وجود الممكن ايضا بمعنى يقوله المحققون فالوجود ايضا موضوع تعالى الله عما يقول وهذا يؤدي الى
كلام الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثامنة في هذا الكتاب فباي تقدير قد وجد لهذا العلم موضوع معقول يمكن البحث عن احواله المنسوبة اليه وقد ذكرنا المذاهب في هذا الباب جميعا في رسالة
كاسر الاصنام الفيوضات القدسية بوجه اشبع وان الاعراض الذاتية عبارة عن الاحوال المنسوبة اليه سواء كان انيا او اعراضا او اجزاء او متعلقاته كما قد ذكرنا في مفتتح الكتاب في الاعراض
هي المنسوبة اليه كونه موجودا وواجبا وما يناسبه وبالجملة لا يمكن اخراج الواجب عن التقسيم لان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في هذا الفن هو البحث عن احوال الواجب فالواجب الوجود نفس الوجود
القائم بنفسه وبه قال جميع الحكماء والمتكلمين المحققين من الصوفية الاشرف وقليل من المتكلمين الاشاعرة حيث انهم قالوا بزيادة صفات الواجب منها الوجود وان الواجب له مهية هو عرض منها
الانية قد دعاهم الى ذلك بعض الاخبار المتشابهة ولا يخفى ان هذه الاقوال وامثالها مسكوت عنها لعدم قبولها التعاطيف فالحكماء قالوا ان الواجب يقتضي الوجود ويمكن غير الوجود ثم لا يخلو الحال من ان

[illegible]

شئ ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض مخصوصة بشئ الا
الموجود بما هو الموجود فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر
مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غنى
عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح
الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى
هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو
الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التى تلحقه بما هو موجود من غير
شرط وبعض هذه الامور هى له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج
الموجود فى ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسام حتى
يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة
مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلى والجزئى والممكن والواجب فانه ليس
يحتاج الموجود فى قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا
او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع
لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادى الموجودات فيه لان البحث فى كل علم هو عن
لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر فى المبادى ايضا هو بحث
عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدا غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو
بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس شئ
اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا او شيئا اخر حتى يعرض له ان يكون مبدا ثم المبدا ليس مبدا للموجود
كله لو كان مبدا للموجود كله لكان مبدا لنفسه بل الموجود كله لا مبدا له انما
المبدا مبدا للموجود المعلول فالمبدا هو مبدا لبعض الموجود فلا يكون هذا

العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادي بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مباديها المشتركة اذ لها مبادي تشترك فيها جميع ما يخوه كل واحد منها فانها تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية ولان مبادي كل علم اخص هي مسائل في العلم الاعم مثل مبادي الطب في الطبيعي والمساحة في الهندسية فيعرض اذن في هذا العلم ان يتضح فيه مبادي العلوم الجزئية التي تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص تحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه اليه وتخصيص تحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكذلك في غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص فكالمبدأ فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن مسائل هذا العلم في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول بعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين بافضل معلوم اي بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل وهو ايضا المعرفة بالله وله حد العلم الالهي الذي هو انه علم بالامور المفارقة

للمادة فى الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شئ منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان بحث فى هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هى اقسام اربعة فبعضها برئ عن المادة وعلائق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد فى المادة وقد يوجد لا فى مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذى لها بالشركة بما هى هى ان لا يكون مفتقرة التحقق الى وجود المادة ويشترك هذه الجملة ايضا فى انها غير مادية الوجود اى غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة بل نحو الوجود الذى لها فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت فى ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر ولاح ان الغرض اى شئ هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقا من وجه ويخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه فى هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئى ويتكلم فيه الجدلى والسوفسطائى واما المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم فى مسائل العلوم الجزئية وذينك يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلى يفيد الظن لا اليقين كما علمت فى صناعة المنطق واما مخالفته السوفسطيقا فبالارادة وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق و

ان لم يكن حكيما

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

واما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ قد تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية ولكنه اذا فتش في رؤس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقق علم آخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا وقد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقيق علم آخر كيف كان واما المخصص فان يكون النافع موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له اذ هو لاجله بغير انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كانت لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينفع في علم غيره بل سائر العلوم تنفع فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه الى معنى دونه وهو ان يفيد في كمال ما دونه وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة في هذا الباب عثرت عليه والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي تحصل من الاشرف في الاخس فليس يشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة وجهة الخاص نوعا آخر فمنفعة هذا العلم التي بينا وجهها هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق

قوله وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة ... لان هذه العبارة لا يكون الا علم الهيئة وعلم الهيئة محتاج الى علم الحساب والهندسة ...

لماهية الامور المشتركة فيها وان لم يذكر مبادى فهذا اذا صنعة الرئيس المدرس والمخدوم

الخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشئ الذي هو المقصود معرفته في

هذا العلم الى الاشياء المقصودة معرفتها في تلك العلوم فكان ذلك مبدأ لوجود تلك

فكذلك العلم بمبدأ الشئ مبدأ العلم بتلك واما مرتبة هذا العلم فهو ان يتعلم بعد العلوم

الطبيعية والرياضية اما الطبيعية فلان كثيرا من الامور المسلمة في هذا العلم مما تبين في علم

الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء

المتحركات الى محرك اول وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا العلم هو

معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في

ترتيب الافلاك وليس يمكن ان يتوصل الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم

الحساب والهندسة واما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسيات فهي نوافع

غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يسأل فيقول انه اذا كانت المبادي في علم

الطبيعة والتعاليم انما يبرهن في هذا العلم وقد كانت مسائل العلمين يبرهن بالمبادي

وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير

اخر الامر بيانا للشئ من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد

وشرح في كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول

ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسائل يستند في براهينها اليه بفعل

او بقوة بل ربما كان المبدأ ماخوذا في براهين بعض المسائل ثم قد يجوز ان يكون

في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا البتة بل انما تستعمل المقدمات التي

لا برهان عليها على انه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اذا كان يفيد اليقين

المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدأ العلم على نحو اخر

وبالحري ان يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ من جهة ان الحس بما هو حس

قوله ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى الخ الضمير البارز للمبدء والمراد بالموصول اولا مسئلة الالهى وبالموصول الثانى البحث الالهى المتأخر عن المبدء وبيانه فيه اى يجوز ان المبدء للطبيعى الذى هو مسئلة الالهى بيانه فى الالهى بمسئلة لم يبين تلك المسئلة فى الالهى بل تلك المبدء فيما بعد فتلك البيان من مباحث الالهى تعليقات ملا اولياء

يفيد الوجود فقط فقد اندفع انما الشك فان المبدء للطبيعى يجوز ان يكون بينا بنفسه
ويجوز ان يكون بيانه فى الفلسفة الاولى مما ليس يتبين به فيما بعد ولكن انما تبين به
فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة فى العلم الاعلى لا انتاج ذلك المبدء لا
يتعرض لشى فى انتاجه من ذلك المبدء بل لمقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم
الطبيعى او الرياضى افادنا برهان ان وان لم يفدنا فيه برهان اللم ثم يفيدنا هذا العلم
فيه برهان لم وخصوصا فى العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو
مبدء بوجه ما لهذا العلم من المسائل التى فى العلوم الطبيعية ليس بيانه فى مبادى
يتبين فى هذا العلم بل من مبادى بينة بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادى
هى مسائل فى هذا العلم لكن ليس يعود فيصير مبادى لتلك المسائل بعينها بل لمسائل
اخرى واما ان يكون تلك المبادى لامور من هذا العلم لتدل على وجود ما يراد ان يبين
فى هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور البتة حتى
يكون بيانا يرجع الى اخذ الشى فى بيان نفسه ويجب ان يعلم ان فى نفس الامور طريقا الى
ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدء لا بعد علم فانه سيتضح لك بما بعد اشارة
الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدء الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة
بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدء واجب الوجود ويمنع ان يكون متغيرا
او متكثرا فى جهة ويوجب ان يكون هو مبدء للكل وان يكون الكل يجب عنه على
ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهانى الذى هو سلوك
عن المبادى الى الثوانى وعن العلة الى المعلول الا فى بعض جمل مراتب الموجودات منها دون
التفصيل فاذن من حق هذا العلم فى نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا
يتاخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم
فهو انه ما بعد الطبيعة ونعنى بالطبيعة لا القوة التى هى مبدء الحركة والسكون بل جملة الشى

قوله بل جملة الشى الخ يعنى المراد بالطبيعة ههنا مجموع الشى الحادث جمعا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول من الاعراض ... المعنى كما هو غير القوة المذكورة كذلك غيرها فى معانى الطبيعة المذكورة فى رسالة الحدود وغير المعنى الذى هو فاعلية نظام الوجود ومستقيم امره عنده غير المعنى الذى هو العناية الالهية تعليقات ملا اولياء

الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال الطبيعة للجرم
الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض و
معنى ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف
عن احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا
اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا
العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور الرياضية
المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد
فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم
الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة فالذي يجب ان يقال في هذا التشكيك هو
انه اما الهندسة فما كان النظر فيها انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم
ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان
موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لان تقبل نسبة
ليس للمقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض وقد عرف في
شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا
وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك واذا كان كذلك فليس
موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المعلوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول
على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد فالشبهة
فيه اكثر ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو علم ما بعد الطبيعة لان
يكون علم ما بعد الطبيعة علما يبحث عن شيء اخر وهو علم ما هو مباين من كل الوجوه
للطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي
ايضا لان المعرفة بالله تعالى هو غاية هذا العلم وكثيرا ما تسمى الاشياء من جهة

المعنى الاشرف والجزء الاشرف الذى هو كالغاية فيكون كان هذا العلم الذى كالهو اشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه واذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة فى معنى هذا الاسم فهذا ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان العدد قد يوجد فى الامور المفارقة وقد يوجد فى الامور الطبيعية وقد يعرض له فى الوهم مجردا عن شىء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا عارضا لشىء فى الوجود فما كان من العدد وجوده فى الامور المفارقة امتنع ان يكون موضوعا لاى نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل انما يجب ان يوضع بحيث يكون قابلا لاى زيادة اتفقت ولاى نسبة اتفقت اذا كان فى هيولى الاجسام الذى هو بالقوة كل نحو من المعدودات او كان فى الوهم وفى الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر فى العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى انما يكون له بعد كونه فى الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو فى الوهم بهذه الصفة لانه وهم له ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان يجتمع ويتفرق ويتحد وينقسم فالحساب ليس نظرا فى ذات العدد ولا نظرا فى عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا بل فى عوارضه من حيث يصير بحال يقبل ما اشير اليه وهو حينئذ مادى او وهمى انسانى يستند الى المادة واما النظر فى ذات العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم

فصل فى جملة ما يتكلم فيه فى هذا العلم

فينبغى لنا فى هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة الشىء والموجود الى المقولات وحال العدم وحال الوجوب فى الوجود الضرورى

وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر فى القوة والفعل وان ينظر
فى حال الذى بالذات والذى بالعرض وفى الحق والباطل وفى حال الجوهر وكم
اقسام هو ولانه ليس يحتاج الموجود فى ان يكون جوهرا موجودا الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر
الذى هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتفق
النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصورى كيف هو وهل هو
ايضا مفارق او غير مفارق وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحد
وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو
العرض فينبغى ان نعرف فى هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود
التى تحد بها الاعراض ونعرف حال مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن
انه جوهر وليس بجوهر فنتبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها
عند بعض فى الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كذلك حال الاعراض و
يليق بهذا الموضع ان نعرف حال الكلى والجزئى والكل والجزء وكيف وجود
الطبايع الكلية وهل لها وجود فى الاعيان الجزئية وكيف وجودها فى النفس و
هل لها وجود مفارق للاعيان والنفس وههنا لك نعرف حال الجنس والنوع وما يجرى مجريهما
ولان الموجود لا يحتاج فى كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير
ذلك فالحرى ان نتبع ذلك بالكلام فى العلل واجناسها واحوالها وانها كيف
ينبغى ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفى تعريف الفرقان بين المبدا الفاعلى
وبين غيرها وان نتكلم فى الفعل والانفعال وفى تعريف الفرقان بين الصورة و
الغاية واثبات كل واحد منهما وانهما فى كل طبقة يذهب الى علة اولى ونبين الكلام فى المبدا
والابتداء ثم الكلام فى التقدم والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه

القول بها الزيادة قد فصل ان الحكيم الموثق والمؤمن الممتحن القاصرون يأخذون الاشياء بالكنايات يأخذون بعضهم عن بعض الفاظا وعبارات فيقلونها بدون تدبر في معانيها كالمبتدي في العلم وقد بطل من هذا المذهب الثاني الخبر فان

وما يكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وفي تحقيق الاشياء المتقدمة
عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فما كان فيه من هذه الاشياء راى مشهور
مخالف للحق نقضناه بهذه وما يجري مجريها الواحق الوجود بما هو وجود ولان
الوحدة مساوقة للوجود فيلزمنا ايضا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد
قوله ولان الواحد مساوق الخ اشارة الى المذكور في المقالة الثالثة والرابعة والخامسة
وجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر في العدد وما
نسبته الى الموجودات وما نسبة الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات
ونعد الاراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات
ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال الموجودة
وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوي والموافق والمجانس والمشاكل و
المماثل والهوهو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها فان مقابلاتها
مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه وغير المساوي وغير المجانس وغير المشاكل
والغير بالجملة مثل الخلاف والتقابل واصنافها والتضاد بالحقيقة ومعنيه
ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق في
قوله ثم بعد ذلك ننتقل اشارة الى المذكور في المقالة الثامنة والتاسعة الى اواخر الكتاب
غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل
شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه
سلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق
ونفسخ ما قيل وظن فيه من الاراء المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات
عنه وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف يترتب عنه الموجودات مبتدئة
من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية
ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف يعود اليه هذه الاشياء
وكيف هو مبدأ لها فاعل وكيف هو مبدأ لها كمالي وما ذا يكون حال النفس الانسانية

اذا انقطعت العلاقة بينهما والطبيعة واى مرتبة يكون مرتبة وجودها وتدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله وعلى الاخلاق والاعمال التى تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة فى ان يكون لها السعادة الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله المستعان به على ذلك

فصل فى الدلالة على الموجود والشىء واقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول ان الموجود والشىء والضرورى معانيها ترتسم فى النفس ارتساما اوليا ليس الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان فى باب التصديقات مبادى اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذى يحاول باخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس فى الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القايل ويذهب اليه وربما كان ذلك باشيا هى فى انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك فى التصورات اشياء هى مبادى للتصور وهى متصورة لذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت فى نفسها اخفى منها لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر فى ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشيا بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشىء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن

ان يبين شئ منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شئ اعرف منه ولذلك من

حاول ان يقول فيها شيئا وقع فى اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود

ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود

قوله هذا ان كان ولا بد الخ مراده انا لا نسلم ان الموجود لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا

اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا

يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لى

ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف حال الشئ الظاهر بصفة

قوله لم يتضح لى ذلك الا بقياس لا غير اى لم يتضح لى ان الموجود لا بد ان يكون اما فاعلا او منفعلا لا يجوز خلوه عنهما الا بقياس

له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشئ هو الذى

يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشئ والخبر اخفى من الشئ فكيف يكون هذا تعريفا

للشئ وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل فى بيان كل واحد منهما انه

شئ او انه امر او انه ما او انه الذى وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشئ فكيف

يصح ان يعرف الشئ تعريفا حقيقيا بما لم يعرف الا به نعم ربما كان فى ذلك و

امثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشئ هو ما يصح الخبر عنه

لان معنى ما والذى والشئ معنى واحد فيكون قد اخذت الشئ فى حد الشئ

على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد ماخذه تنبيه بوجه ما على

قوله قد يدل به على معنى آخر اى غير معنى الوجود ودلالة على ان الشئ قد يستعمل مرادفا للموجود

الشئ ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشئ متصوران فى الانفس وهما

معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا

قوله فالموجود والمثبت الخ اشارة الى ان معنى الوجود مع انه اولى التصور

نشك فى ان معناها قد حصل فى نفس من يقرء هذا الكتاب والشئ وما يقوم

مقامه قد يدل به على معنى آخر فى اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو

فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذى ربما سميناه

ذلك الامر والمراد بالحقيقة ههنا الماهية بقرينة قوله هو بها ما هو

الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتى فان لفظ الوجود يدل به ايضا على

معانى كثيرة منها الحقيقة التى عليها الشئ فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشئ

قوله فكانه الضمير راجع الى الحقيقة

مكابرة صرفة غير مسموعة سيما و قوله اتى دلالة للتعريف عليه يشعر بانه يوهم انه لابد ان يكون في التعريف دلالة عليه وهو غير لازم اذ الغرض ههنا منوط بتخصيص الوجود وحاصل

القول الاول العدم وان المعارف الالهية لا يؤخذ من المحاورات العامية والوجود مساوق الشيء او بالعكس فان الوجود ايضا شيء بمعنى انه حقيقة مركبة فتدبر قوله وان ما بين ان الشيء هو الذي

ثم قوله ان الوجود بشرط لا هو الواجب نحن نحقق الحق هناك لانه فان قلت الوجود على تقدير التسليم كونه اسما للوجود الخاص ايضا يكون له معنيان لا معنى واحد وكذا الشيء ما يقوم مقامه يكون بمعنى واحد لا حيثيات وايضا الوجود اذا كان اسما للحصة يكون

ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شئ حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة
كل شئ الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا
موجودة اما في الاعيان او في الانفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شئ لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان يقول ان الحقيقة شئ الا ان يعنى بالشئ الموجود فكانك قلت ان حقيقة
كذا حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة ا شئ ما وحقيقة ب شئ اخر فانما صح
هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شئ اخر مخصوص مخالف لذلك الشئ الاخر كما
لو قلت ان حقيقة ا حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا
الاقتران جميعا لم يفد فالشئ يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه
البتة بل معنى الموجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا في
الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان ما يقال ان الشئ هو الذي يخبر عنه حق ثم
مع هذا ان الشئ قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عنى
بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشئ ثابتا في الذهن
معدوما في الاعيان الخارجة وان عنى غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة
ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في
النفس صورة تشير الى شئ خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شئ
متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب
ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على
المعدوم شئ ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل للمعدوم

ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم

بل نقول انه لا يخلو ان ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا حاصلا

للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم

فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون

للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود

لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون

المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل

ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا

لشيء اخر فاما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم

فانه ان لم يكن هذا هو النفي للمعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم وكان مقابل

هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم

في انحاء العلم المعلوم

لانه اذا حصل المعنى انما يحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى الخارج كان المعلوم

نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو انه جائز

في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى الخارج واما في هذا الوقت فلا

نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الراي ان في جملة ما يخبر

عنه ويعلم امورا لا شيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع

الى ما هذى به من قاويلهم التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما

وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس و

ان كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى

الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت

تكون التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى اخر

معقول ايضا وهو معقول فی وقت مستقبل ان یوصف بمعنی ثالث معقول وهو معقول
الوجود وعلی هذا القیاس الامر فی الماضی فبین ان المخبر عنه لا بد من ان یکون موجودا
وجودا ما فی النفس والاخبار بالحقیقة هی عن الموجود فی النفس وبالعرض عن الموجود
فی الخارج وقد فهمت الان ان الشیء بماذا یخالف المفهوم للموجود والحاصل وانهما مع
ذلک متلازمان علی انه قد بلغنی ان قوما یقولون ان الحاصل یکون حاصلا
ولیس بموجود وقد یکون صفة الشیء لیس شیئا لا موجودا ولا معدوما وان الذی
وما یدل علی غیر ما یدل علیه الشیء فهؤلاء لیسوا من جملة الممیزین فاذا اخذوا
بالتمیز بین هذه الالفاظ من حیث مفهوماتها انکشفوا فنقول الان انه وان لم
یکن الوجود کما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوی علی ما تحته فانه معنی متفق فیه
علی التقدیم والتاخیر فاول ما یکون یکون للماهیة التی هی الجوهر ثم یکون لما
بعده واذ هو معنی واحد علی النحو الذی اومأنا الیه فیلحقه عوارض تخصه کما
قد بینا قبل ولذلک یکون له علم واحد یتکفل به کما ان لجمیع ما هو صحی علما واحدا وقد تعسر
علینا ان نعرف حال الواجب والممکن والممتنع بالتعریف المحقق ایضا بل بوجه العلامة
وجمیع ما قیل فی تعریف هذه مما بلغک عن الاولین قد یکاد یقتضی دورا وذلک
لانهم علی ما مر لک فی فنون المنطق اذا ارادوا ان یحدوا الممکن اخذوا فی حده اما
الضروری واما المحال ولا وجه لهم غیر ذلک فاذا ارادوا ان یحدوا الضروری
اخذوا فی حده اما الممکن واما المحال واذا ارادوا ان یحدوا المحال اخذوا فی حده اما
اما الضروری واما الممکن مثلا اذا حدوا الممکن قالوا مرة انه غیر الضروری او
انه المعدوم فی الحال الذی لیس وجوده فی ای وقت فرض من المستقبل بمحال ثم
اذا احتاجوا الی ان یحدوا الضروری قالوا اما انه الذی لا یمکن ان یفرض معدوما
او انه الذی اذا فرض بخلاف ما هو علیه کان محالا فقد اخذوا الممکن تارة فی

حدّه والمحال الخرى واما الممكن فقد كانوا اخذوا قبل في حدّه اما الضرورى و

اما المحال ثم المحال اذا ارادوا ان يحدوه اخذوا في حدّه اما الضرورى بان يقولوا

ان المحال هو ضرورى العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذى لا يمكن ان يوجد او

لفظا اخر يذهب مذهب هذين وكذلك ما يقال من ان الممتنع هو الذى لا يمكن

ان يكون او هو الذى يجب ان لا يكون والواجب هو الذى هو ممتنع ومحال ان لا يكون

او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذى لا يمتنع ان يكون او لا يكون او الذى

ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذه كلها كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال

في ذلك فقد مرّ لك في انولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة في ان يتصور اولا

هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تأكد الوجود والوجود اعرف من العدم

لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود ومن

تفهمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد

لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه و

بين ما هو مثله لو وجد بدله فرق ما فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس

الذى كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم

موجودا على النحو الذى اومأنا اليه فيما سلف آنفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد

احتيج ان يعاد جميع الخواص التى كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته واذا

اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذى يوجد في وقت ثان فان

كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التى كانت معه والوقت اما

شئ له حقيقة ووجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على ما

عرف من مذاهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا

يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وكل ما يقال فيه

بحث امتناع اعادة المعدوم

في هذا الموضع فسئلت عنه عن ذكر المثل فقال ذكرناه توضيحا

للمقام وعن هذا السؤال لا يلزم وجودهما في البرهان وعن

البحث بعد التسليم فقال يرجع الى كون المعدوم موجودا حال

المعدوم فتدبر وقال بعض العلماء في جوابه انت خبير بانه

انما يرد على تقرير المتأخرين كما ذكرناه في الحاشية واما على

ما ذكره الشيخ فلا بانه لا يتوقف على اخذ امكان هذا المثل

اذ محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما

اذ لو كان بينهما امتياز كان لكون احدهما هو بعينه هو الذى

كان ثابتا بخلاف الاخر لكن هذا محال فيما فرضناه معادا يكون

بعينه هو المستانف المفروض لامتناع الامتياز فلا يكون

معادا وثانيهما اى ثانى الدليلين وهو قوله وعلى ان المعدوم

اذا اعيد احتيج ان يعاد آه وحاصله انه لو جاز اعادة

المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه الشخصية وتوابع الهوية

لجاز اعادة الوقت الاول لكونه من جملة مشخصاته لان

الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لان الموجود بقيد كونه

في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر فالاول

فهو خروج عن طريق التعليم فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود

وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير

مكافٍ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه فيعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد

من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود

تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده

وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز

الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود

بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب

الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود

آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان وان

وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود

لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا

ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك في وجوده

الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة

في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له

وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته

فتبين انه لو كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد

ظهر ان الواجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود

بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد

دون غيره وكلما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته

لو وجب بذاته لحصل ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده

فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم فاذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا يكفي فيه ماهية فان كانت يكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا فيكون ذلك الامر واجبا الماهية لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف وان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر يضاف اليه وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة انما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجوده فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافئا في الوجود

فصل في اثبات ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وفي ان الوجوب يظهر منه الذاتية

اما ان يكون كل واحد من الامرين اي الوجود والعدم المتمايز كل واحد منهما عن الآخر يكون له عن غير ذاته او لا عن غير ذاته فعلى الاول فقد احتاج الى الغير فهو العلة وعلى الثاني اي الذي لا يكون حصول وجوده عن غيره يكون واجب الوجود وسيجيء ان قوله وعلى ما علمت فنقول انه يجب الخ اراد ان يبين بعد نفي الاولوية الذاتية نفي الاولوية الغيرية ايضا بمعنى ان الشيء لا يصير وجوده اولى للشيء دون العلة ولم يمكن وجوده بها ايضا ما لم يجب ولا يكفي الاولوية بالقياس فقط ولا يخفى ان لزوم وجوب وجوده بالعلة نتيجة الدليل السابق فاراد ان يبين تلك النتيجة وحاصله انه قد ثبت مما ذكرنا وجوب صيرورة الممكن واجبا بالعلة وبالقياس اليها حتى يصل الى حد الوجود لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وبيانه انه لا بد من ان يصير واجبا بالعلة حتى يصير موجودا فانه ان لم يصر واجبا بالعلة مع وجود العلة وبالقياس اليها كان ممكنا بعد وجود العلة ايضا فهو بعد في مرتبة الامكان الخاص يجوز وجوده وعدمه من دون تخصيصه باحد الامرين اللذين هما الاول العلة وعدمها ولا يخفى انه اذا كان بعد في مرتبة الامكان مع وجود العلة فيحتاج الى علة اخرى هو الامر الثالث بالنسبة الى الممكن وعلته فان وجب بتلك العلة ثبت المطلوب والا فلا بد له من

فصل في ان الوجوب القياسي الى الغير

اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للاخر

بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود لانه لا يخ اذا اعتبرت ذات احدهما بذاته دون الاخر

اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخ اما ان

يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشئ واجب الوجود بذاته و

الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالاخر فلا

يجب ان يتبع وجوده وجود الاخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالاخر حتى

يكون انما يوجد اذا وجد الاخر هذا واما ان لم يكن واجبا بذاته فيجب ان يكون

باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الاخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون

الاخر كذلك او لا يكون فان كان الاخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود

لهذا من ذلك وذلك هو في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان

وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه

او من ثالث سابق كما قلناه في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب

وجود هذا شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعدية

بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك

وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك في حد الامكان

مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل

الوجوب فيكون العلة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس

علته هذا فيكونان غير متكافيين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات

ثم يعرض شئ اخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا

لم يتعلق وجود هذا بوجوب وجوده بل بامكانه فوجب ان يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضناهما

متكافيين هذا خلف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافيين في الوجود في حال ما الاستعلاق

فبطل ما علل العرض المعلل الذاتي لابد ان يكون معللا

بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما والمضافان ليس احدهما واجبا بالاخر بل مع الاخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما وايضا المادتان او الموضوعان والموصوفان بهما وليس يكفي وجود المادتين او الموصوفين بهما واحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الاخر فوجوده بذاته يكون غير واجب فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا انه ليس علة لمكافئه في الوجود فيكون اذن علة امر اخر فلا يكون هو والاخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الاخر واما ان لا يكون فيكون المعية طارية على وجوده الخاص لاحقة له وايضا فان الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة متقدمة ان كان معلولا فحينئذ اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث كان بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلول ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للاخر وتكون العلاقة لازمة لوجودهما فتكون العلة الاولى للعلاقة امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين

فصل في ان الواجب الوجود واحد

ونقول ايضا ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الاخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الاخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بامر

ليس هو وهذا خلاف لامحة فخالفه في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيهما

غير مختلف وقد قارنه شيء صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا و

لم يقارنه هذا المقارن في الآخر بل ما به صار ذاك ذاك او نفس انه ذاك ذاك و

هذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى وبينهما به مباينة فاذن كل واحد منهما باين

الآخر به وليس يخالفه في نفس اصل المعنى فيخالفه في غير المعنى بل نقول الاشياء

التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق

فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود

فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انها مختلفة فيه هف واما ان يعرض له عن

اسباب خارجة لا عن نفس مهيته فيكون لولا تلك العلة لكان الذوات واحدة

او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده

واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل

واحد منها الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب

الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل

واحد من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها وهو

محال ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك

المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود

فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب

الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض

مضاف اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا وبيّنا فساده فاذن

لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه آخر وهو ان انقسام

معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون على سبيل انقسام

بالفصول

بالفصول او على سبيل انقسامه بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا تدخل

في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا يفيد الجنس حقيقته وانما يفيد القوام بالفعل

ذاتا موجودة وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية

بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب

الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب الوجود حقيقته وجوب الوجود بل يفيد

الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود

الا نفس تاكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تاكد الوجود والوجود

لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة

شرط من حقيقته ضرورة وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل والوجه

الثاني يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل بالفعل بموجب

له فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود بحيث وجوبه لغيره وانما

كلا منافي وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود

بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك الامور لا يكون

انقسام المعنى الجنسي الى الفصول فتبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود

لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول او اعراض فبقي ان يكون معنى نوعيا

فنقول ولا يجوز ان يكون نوعيته محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع الواحد كما

بينا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما تختلف بالعوارض وقد

منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان نبين هذا بنوع من الاختصار

ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة

لشيء وموجودا له فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة ان يكون عين تلك

الصفة الموجودة لهذا الموصوف فيمتنع الواحد منها ان يوجد وجودا لا يكون

اعم من التسبية والعينية فالفرق بين هذا الدليل وسابقه بمجرد العبارة على ما صرح به الشيخ لا في المفاد كما ظنه بعضهم ملا اولياء

صفة له فيمتنع الواحد منهما ان يوجد وجود الا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد لغيره فيجب ان
يوجد له وحده واما ان يكون وجودها له ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب
الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته هف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان
قال قائل ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للآخر وكونه صفة للآخر لا يبطل
وجوبه كونه صفة له فنقول كلامنا في تعيين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له
من حيث لا يلتفت فيه الى الآخر فذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها الواجب
فيهما ما يجب في تلك بعينها وبعبارة اخرى نقول ان كان الواحد منهما واجب الوجود
وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه
وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود
لانه هو بعينه اما ان يكون امر الذاته او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته و
لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب
موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب فلخصوصية وجوده المنفرد سبب فهو معلول
فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد ليس كاشخاص
تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا ايضا
في موضع آخر فهذه الخواص التي تختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود
فقد تبين من ذلك خاصته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا
وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب
وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره
ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان
كما سنوضح والذي يجب وجوده لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان
الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما

جميعا فى الوجود فلذلك لاشئ غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

فيثبت ان كل ممكن الوجود زوج تركيبي

فصل فى بيان الحق والصدق والذب عن اول الاقاويل فى المقدمات

الحق اما الحق فيفهم منه الوجود فى الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول او العقد الذى يدل على حال الشئ فى الخارج اذا كان مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما والممكن الوجود حق بغيره باطل فى نفسه فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل فى نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما واحق ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذى اليه ينتهى كل شئ فى التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل فى كل شئ يبين او يتبين به كما بينا فى كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب فى هذه الخاصة ليست من عوارض شئ الا من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه فى كل موجود والسوفسطائى اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة فى اشياء فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثل انه لا يكون حصل له حال التناقض وشرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائى وتنبيه المتحير ابدا انما هو فى كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة ضربا من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضربا من القياس الذى يلزم مقتضاه الا انه لا يكون فى نفسه قياسا يلزم مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذى يلزم مقتضاه على وجهين قياس فى نفسه وهو الذى يكون مقدماته صادقة فى نفسها ولجم

لا يبعد ان يكون حلا آخر لما عقد المتحير الشاوي قلبه طلبه سيد احمد

اخر این حاشیه در صفحه فرق بین الموضوع والمحل

عند العقلاء من النتيجة ويكون تأليفه تأليفا منتجا وقياس كل بالقياس هو ان يكون

حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صدقا وان كان صدقا

لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه تأليف صحيح مطلق او عنده

وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك

قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه

لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لانه قد اورد فيه ما اذا وضع وسلم

ذلك لزم ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من كونه

قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت

فالقياس الذي يلزم مقتضاه وكونه قياسا بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته

مسلمة في نفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المحاور

مقدماته فيلزمه النتيجة ومن العجايب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة انقطع

الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف لا محالة باشياء والاعتراف

بانها يبتني عليه واما المتحير فعلاجه حل شبهه وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع

فيما وقع فيه اما لما يراه من تخالف الافاضل الاكثرين ويشاهده من كون رأي

كل واحد منهم مقابلا للرأي الاخر الذي يجده قرنا له لا يقصر عنه فلا يجب عنده

ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الاخر واما لانه سمع من المذكورين المشهود

المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء

لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة

فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهودا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير السامع

لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان

يختار واحدا منها ويزيف الاخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء

من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثانى التنبيه التام على انه

لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعرفوا ان

الناس ناس لا ملائكة ومع ذلك فليس بعجب ان يكونوا متكافئين فى الاصابة ولا

بعجب اذا كان واحد اكثر صوابا فى شئ من آخر ان لا يكون الآخر اكثر صوابا منه فى شئ

آخر وان يعرفوا ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود آخر الامر

فيه الى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان او جذب خطام وان من

الفضلاء من يرمز ايضا برموز ويقول الفاظا ظاهرها مستشنع او خطأ

وله فيها غرض خفى بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا

او سهوا هذه وتيرتهم فهذا الذى يشغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء ثم

يعرفهم فنقول انك اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شئ من الاشياء

بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج هذا من جملة

المسترشدين المتحيرين وناقض الحال فى نفسه وليس الكلام معه هذا الضرب

من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شئ فقد خرج عن الاسترشاد

فان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة معدودة محدودة فعلى

كل حال فقد جعل اللفظ دالا على اشياء باعيانها لا مدخل فى تلك الدلالة لغيرها

فان كانت تلك الكثرة تتفق فى معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم

يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا

تسلم ممن قام مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شئ واحد كا

الانسان مثلا فاللاانسان اعنى ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه

من الوجوه فالذى يدل عليه اسم الانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان

فيكون لا محالة الانسان والحجر والزورق والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض

والاسود والثقيل والخفيف وجميع ماهو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكل ما
المفهوم من الالفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء وان يكون كل شيء
من الاشياء نقيض نفسه وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم
كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة
وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل شيء فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل
لا شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء فقد تميز الموجبة من السالبة و
في بعضها الا تميز بحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه
بالانسان وحيث لا تميز مثلا كالابيض واللا ابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون
كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل شيء هو ابيض فهو لا ابيض فالانسان اذا كان له
مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا اللا ابيض الذي هو والابيض واحد والانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللا انسان غير متميزين فهذا وامثاله
قد نبه عليه المتحير المسترشد في ان يعرفنا ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان
معا وكذلك ايضا قد تبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا
في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلا وليس ايضا بلا انسان فيكون قد اجتمع
الشيء الذي هو اللا انسان وسالبه الذي هو لا الانسان وقد نبه على بطلانه
فهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه وحل الشبه المتقابلة
من خاصيات المتحير يمكننا ان نهديه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار
اذ النار واللا نار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللا وجع واحد وان يمنع الطعام
والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ الذي نبينا عنه من يكذبه
هو اول كتاب البراهين تنفع وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي البراهين
تنفع في البراهين والبراهين تنفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة

جوهر الموضوعات التي كان فيما سلف تعرف بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف
ههنا ان يحصل فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا لكن قد يشكل
على هذا انه ان تكلم في هذا على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك الذي يتكلم
فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانيا فنقول
ان هذه التي كانت موضوعات في علوم اخرى تصير عوارض في هذا العلم لانها
احوال تعرض للموجود واقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم آخر يبرهن عليه
ههنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم آخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم
آخر وقسم موضوع هذا العلم نفسه الى جوهر وعوارض تكون خاصة له فيكون
ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم
بل قسما من موضوعه فيكون ذلك نحو ما عرضنا الطبيعة موضوعه الذي هو
الموجود ان صار ذلك الجوهر دون شيء آخر طبيعة . الموجود ان يفارق او يكون
هو فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك جوهرا او غيره فانه
ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما او موضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما
سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد ولا تصورا او
لا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا

المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي

فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض
مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحد فلنتركها الآن ذلك ولنشتغل بالوجود
والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك
لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء آخر وذلك الآخر متحصل القوام و
النوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء

وهو الموجود فى موضوع والثانى الموجود من غير ان يكون فى شئ من الاشيا بهذه
الصفة ولا يكون فى موضوع البتة وهو الجوهر وان كان ما اشير اليه فى القسمة
الاولى موجودا فى موضوع فذلك الموضوع لا يخلو من احد هذين الوصفين ايضا
فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض فى الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا
فى موضوع ويرجع البحث الى الابتداء واستحال ذهاب ذلك الى غير نهاية كما سنبين
فى مثل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة ينتهى باخرة فيما ليس فى موضوع فيكون فى
جوهر فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون
الجوهر هو المقدم فى الوجود واما انه هل يكون عرض فى عرض
فليس بمستنكر فان السرعة فى الحركة والاستقامة فى الخط والشكل
المسطح فى البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما
سنبين لك كلها اعراض والعرض وان كان فى عرض فهما جميعا معا فى موضوع و
الموضوع بالحقيقة هو الذى يقيمهما جميعا وهو قايم بنفسه ثم قد جوز كثير ممن
يدعى المعرفة ان يكون شئ واحد من الاشيا جوهرا وعرضا معا بالقياس الى
شيئين فقالوا ان الحرارة عرض فى غير جسم النار لكنها فى جملة النار ليست بعرض
لانها موجودة فيه كجزء وايضا ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى نارا فاذن
وجودها فى النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها وجود العرض
فيها فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه
فى اوايل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا من هناك فنقول قد
علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا وان الموضوع يعنى به ما صار بنفسه
ونوعيته قايما ثم صار سببا لان يقوم به شئ فيه ليس كجزء منه وان المحل
كل شئ يحله شئ فيصير بذلك الشئ بحال ما فلا يبعد ان يكون شئ موجودا فى

في محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل بل انما تحصل
قوامه من ذلك الذي حل وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت
ذلك الشيء موجودا بالفعل او صيرته نوعا بنفسه وهذا الذي يحل هذا المحل
يكون لا محالة موجودا الا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا
الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس
كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعا ثم يقيم
الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتم له نوعيته اذا كانت نوعيته تماما
او يصير له نوعية باجتماع اشياء جملتها يكون ذلك النوع فتبين ان بعض ما في
المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل وليس في موضوع فذلك
علينا الى قريب واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة
وان كنا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع
هو المسمى جوهرا فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل آخر
فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس
ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفت من الخواص
التي لواجب الوجود ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والمكافئ
لوجوده لا يكون واجب الوجود فمن هذا نعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها
في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة سببا موجبا لوجودها فنقول اولا ان
كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم بل يكون
فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام
بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان
مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك

وسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نتكلم في اثبات
كل واحد من هذه الاقسام **فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه**
واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل
وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد
جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ننظر في كيفية
ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة
فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح
مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا
او غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم او
الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين
مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال
لمثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال لما ماخوذ ابتداؤه من فوق حتى
انتهى الى اسفل سمى سمكا وهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان
يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها
المحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان تكون متحركا حتى يتحقق فيه
محور او خط اخر فانه يتحقق جسما بما يتحقق الجسمية ثم يعرض له او يلزمه الحركة وايضا
الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون
متناهيا وليس يحتاج في تحقيقه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا
بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا نحتاج الى تصوره للجسم حين نتصور الجسم ومن
تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما الا جسما ولا يتصور عدم التناهي للمتصور
جسما لكنه اخطأ كمن قال ان الجسم اله فقد اخطأ في التصديق ولم يخطأ في تصور

في معنى الطول والعرض والعمق

بسيطين وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم فى تحققه جسما ان يكون له سطح فقد يكون جسم محيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم فى ان يكون جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا جسم مع انحطاطه بحدود ستة ومع ذلك ليس فيه ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعانى ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى تعرض له الجهات لاجل جهات العالم ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر وان كان لا بد من ان يكون اما سماء واما فى سماء فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون فى الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون بالفعل فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل موجودة فى الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر الذى يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوايم فيكون ذلك البعد الثانى هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين البعدين على قوايم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة هو الذى يشار اليه الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم فى جميع الابعاد وليس يعنى بانه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على انه من شانه ان يفرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذى كذا صورته وهو بها هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته وبين نهاياته ايضا واشكاله واوضاعه ليست بمقومة له بل هى تابعة لجوهره وربما لزم بعض الاجسام شئ منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شئ

منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها ابعاد بالفعل بين
تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شئ منها
بالفعل واحدا بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة
لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسما كالفلك
مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة
لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض
الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم
من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه
مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر
ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه وهذه
اشياء قد شرحناها على وجه ابسط في موضع اخر يحتاج ان تستعين به ولهذا ما يكون
الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقداره وجسميته
التي ذكرناها لا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي
فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدد مقدر مأخوذة في النفس ليس
في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث له اتصال
محدود مقدر كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا
الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيما بعد و
نظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول ولا ان نظرنا
الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في اثبات ذلك لنا المشاهدات فان لقائل ان يقول
ان الاجسام المشاهدة ليس شئ منها هو جسم واحد صرفا بل هي مؤلفة من
اجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان ينقسم بوجه من

الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل المذاهب

فيما سلف فبسان ابطال المذاهب بعضا ببعض وهو مذهب من خالف بينهما

بالاشكال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها متشاكلة فحينئذ يجب ان نبطل

مذهبه ورايه بما اقول فنقول ان نجعل اصغر الاجسام الاجسام فيه لا بالقوة

ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في

امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان

يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس بطبع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن

فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم كحال القدر

لحال ما بين الجزء والجزء في ان الجزئين لا يلتحمان وان القسمين لا يفترقان او الطبيعة

الشيء وجوهره او بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج

عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة

للمادة والمحل للعرض او سببا لا يقوم به فان كان سببا لا يقوم به فجايز من حيث

الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التيام عن فتراق وافتراق عن التيام فتكون

هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لم ينقسم بسبب من

خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يقوم

به كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعته وماهيته او تقوما في وجوده

بالفعل غير داخل في ماهيته مختلفا فيعرض اولا ذلك ان هذه الاجسام مختلفة

الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها لا يكون مستحيلا

عليها ذلك وانما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوعها ونحن لا نمنع ذلك

ويجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل القسمة

ولا الانفصال لغيره وهذا قولنا في الفلك والذي نحتاج ههنا هو ان يكون طبيعة

الجسمية لا يمنع ذلك بما هي طبيعة الجسمية فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي
جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام فيظهر
من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي بعينها الاتصالات
انفسها او شيء يعرض للاتصال على ما سنحققها وليست شيئا يعرض له الاتصال
فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء التي عرض لها الاتصال والشيء
الذي هو الاتصال بنفسه او المتصل بذاته فيستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل
الاتصال وكل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان آخران
وكذلك اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض وقد
بيّنا هذا في موضع آخر فقد حدث بعد آخر وبطل كل واحد مما كان بخاصيته ففي
الاجسام اذن شيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير
المحدودة وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل
ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو
بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر فيكون القوة للجسم لا من حيث
له الفعل فصورة الجسم يقارن شيئا آخر غيره في انه صورة فيكون الجسم جوهرا
مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له به الفعل هو صورته و
الذي عنه له القوة هي مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل فيقول فالهيولى
ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا
فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد
لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون
بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع بل
فالاثبات هاهنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم

منه شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم
يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي تظن له هي انه
مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة
اخرى للقوة الا ان يطرء عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون
في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة
الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و
فصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة
الجسمية من حيث هو صورة الجسمية محتاجة الى مادة ولان طبيعة الصورة
الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة
بسيطة ليس يجوز ان يتنوع بفصول يدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها
فصول يكون امور انضاف اليها من خارج ويكون ايضا احد الصور المقارنة
للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية
اذا خالفت جسمية الاخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه
لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو
في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما او كالعدد
الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا حصل يكون
محصلا بان ينضاف اليه شيء من خارج وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او
العددية دونها طبيعة قائمة مشار اليها ينضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع
بها بل تكون طبيعة الاثنينية بنفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية و
يختص بها والطولية بنفسها هي المقدارية التي تحمل عليها ويختص بها واما
ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون تلك

والنار بالفصول النوعية المنوعة للجسم الى الانواع
يكون تلك الفصول امور اضيفت اليها من خارج
ذاتها وما يختلف بالخارجات دون
الفصول لا يختلف حقيقته
الا بالعرض سليمان
سليمان

الصورة التي نظن فصلا و الجسمية باجتماعها جسمية بل يكون الجسمية لاحدهما

متحصلة في نفسها متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي

كالجنس وقد عرفنا الفرق بينهما في كتاب البرهان وسياتيك ههنا ايضاح و

بيان لذلك على انك قد تحققت فيما تبين لك الفرق بينهما فاما المقدار

يجوز ان يكون انواعه تختلف بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق لا يكون

له في ذاته شئ منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان

يكون خطا او سطحا فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان يكون الخط لذاته يخالف السطح

بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها

فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشئ ينضم اليها حتى لو توهمنا

انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في نفسها

الا مادة واتصال فقط وكذا اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا اخر فليس لان الاتصال

نفسه لا يتحصل لنا الا باضافة اليه وقرينة بل يجب اخرى تبين ان الاتصال لا توجد

بالفعل وحده وليس ان لا يوجد الشئ بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان

البياض والسواد كل شئ منهما يتحصل الطبيعة معنى متخصصا تم تخصيصه الذي

هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل

ان تتحصل طبيعته مشارا اليها الا ان يجعل بالفصل خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان

يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على

سبيل ان ذلك شئ لا يوجد الامر دونه بالفعل وان كان متحصل الذات فان هذا

ليس كذا بل الجسمية تتصور انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها

وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له ان يوجد

بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فذلك المقدار لذاته محتاج الى فصل حتى

يوجد

يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا تحوجه الى ان يصير لحصولها غير المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف المقدار في امر له بالذات واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان تكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية لا يغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته والجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة

فصل في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك بسرعة انا بينا ان كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل يحصل قائم وايضا استعداد لقبول شيء آخر فذلك الوجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان يمكن ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم وله وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة الذات منحازة على ما علمت في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المتحصل باسره دفعة او يتحرك هو الى كمال المقدار تحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع مقداره في حيز مخصوص فيكون قد صادف المقدار مختصا بحيز والا لم يكن حيز

اولى به من حيز فقد صادف المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد صادف وهو

فى الحيز الذى هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عسى ان لا يكون محسوسا

وقد فرض غير متحيز البتة هف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له فحدث مع قبول

المقدار لان المقدار ان وافاه وليس هو فى حيز كان المقدار يقترن به لا فى حيز و

لم يكن يوافيه فى حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون لا فى حيز له

وهذا محال ويكون فى كل حيز ممكن ان يكون له لا يخصص بعضه وهذا محال فهذا

يظهر ظهورا اكثر فى توهمنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك

المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست فى حيز ولا يجوز ان يكون تلك المدرة

يحصل فى حيز هو بالقوة حيز طبيعى للمدرة فان المدرية لا يجعلها شاغلا لكل

حيز لنوعها ولا يجعل اولى بجهة من حيز دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا فى جهة

مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل فى جهة مخصوصة ولا مخصص

بها من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال للحصول

فى اى جهة كانت من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمت ان مثل هذا

الحصول فى جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب منه بعينه

فاستخصص بذلك القرب تجاهه الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة

او حدوثه فى الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه بنقل ناقل له ذلك

تخصص وقد استبع لك الكلام فى هذا فالهيولى التى للمدرة لا تختص بعد

التجريد ثم لبس صورة المدرية بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع

تلك الجهة لتلك المناسبة لا للنفس كونها هيولى ولا للنفس اكتسابها الصورة ثانيا

تخصصت بها وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبولها المقدار

بكمال الاد فعقد بل على انبساط وعلى ان كل ما من شانه ان ينبسط فله جهات د

وكل ما الجهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقبل الاصغ

له ولا حيز وهف والذى اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية

فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات

لا جزء لها فى القوة ولا فى الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا تبقى مفارقة وايضا

فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابل الشئ لا يعرى

عن قبوله لها واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون

بوجودها الخاص المتقوم غير ذى كم وقد قام غير ذى كم وغير ذى حيز فيكون

المقدار الجسمانى هو الذى عرض وصير ذاته بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما لم

تكن لذاته ان يتقوم جوهرا فى نفسه غير ذى حيز ولا كثرة ولا قبول قسمة فان كان وجوده

الخاص الذى يتقوم به لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء

له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان تبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود

عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى بل لامر آخر ويكون

فرضنا وجودا خاصا له ليس وجودا خاصا يقوم به فيكون حينئذ المادة

صورة عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين شئ مشترك

هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة وليس فى قوته ان ينقسم ومرة اخرى فى

قوته ان ينقسم اعنى القوة القريبة التى لا واسطة لها فليفرض الان هذا الجوهر

قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه انه يفارق

الصورة الجسمانية فليفارق فى كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى

كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم الا

انه زايل عنه الصورة الجسمانية حتى يبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو

اما ان يكون بعينه هذا الذى بقى جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذى

هو

هو جزوه الذي بقي كذلك مجردا او يخالفه فان خالفه فلا يخلوا اما ان يكون لان هذا
بقي في ذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص بهذا كيفية او صورة
لا يوجدان الا لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية
او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الاخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما
اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الاخر ذلك وان اختص بهذا
كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث
مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر كذلك فان
قيل ان الاولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا فنقول ومحال ان يتحد جوهران
لانهما ان اتحدا واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود
وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدان
وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة
واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة
جسمانية لهما صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه
فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه وقد انفصل
منه غيره وحكمه مع غيره وحده من كل جهة حكما واحدا هذا اعني ان يكون
حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة على ان يكون لو كان الشيء لم ينقص
بان يوخذ منه شيء كما هو اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه شيء حكمه وقد
اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير شيئين ففي طباع
ذاته استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض غير استعداد
الذات وذلك الاستعداد محال الا بمقارنة المقدار للذات فبقي ان المادة لا تعرى
عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حل فليس بكم بذاته

في ابطال اتحاد الاثنين

في ابطال اتحاد الجوهرين

قوله
وذلك الاستعداد
محال آه اي لا يكون الاستعداد
الا بالمقدار والمقدار لازم للصورة
الجسمانية والا هنا بمعنى دون اي فذلك
الاستعداد الذاتي محال بدون المقدار لحصوله
لها بالذات وقوله وبالجملة الى اخره اجمال للبرهان
لاخذ النتيجة قال الشيخ ولان هذا الجوهر انما صار آه هذا
شروع لاثبات الصورة النوعية ومعناه ان هذا الجوهر الجسمانية
انما صار كما بسبب حل فيه وانما قال كما واراد به المكمم لاتحاده معه في
كونهما اتصالا اسيقيمان قوله فليس بكم بذاته يعني ان هذا الجوهر ليس بكم
بذاته اي ليس بذاته مقدار بل المقدار عارض له ولا يخفى ان هاتين المقدمتين
واحدة الا ان يقال لما ثبت مما ذكر انه ليس بكم مقداري ان كان هو نفس
الاتصال يحصل منه انه ليس بكم بذاته او ان يقال انه كم بمقدار حل فيه
فليس هو بكم بذاته فهذا تفريع من هذا وقوله فليس يجب سواء
كان جايزا الاختصاص او ممتنعا لان رفع احد
شقي الامكان العام الذي هو الوجوب يستلزم
المساواة او الامتناع وهذا هو
المنع للتعليل المذكور المصدر
بلان معناه ان هذا
الجوهر لما لم يكن
نفس المقدار
عنه

فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت
الصورة الجسمية واحدة وبنسبة ماهو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتجزى ويتكمم
بغيره الى اى مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والا فله مقدار في ذاته يطابق
ما يساويه دون ما يفضل عليه فتبين من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف
ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب
يقتضي في الوجود ذلك المقدار وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون احدى الصور
والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما
ان يفيد ذلك المقدار بتوسط امر آخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم
هذا وحكم القسم الاول واحدا ويرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها يختلف
مقاديرها واما ان لا يكون الافادة بسبب ذلك وبتوسطه فيكون الاجسام
متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك ايضا
فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر واعني بذلك
الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة
ولا ايضا لكونها مادة لها مصور بالكمية بل يكون للمادة شئ لاجله يستحق ان
يصورها المصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان
يختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد
يقاربا الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد
والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علم ان الهيولى قد يتهيأ بعينها
لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز
من الاحياز وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم والا لكان كل كذلك فهو اذن يختص
به لصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكيلات

في اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين

في اثبات الصورة النوعية من طريق التغير

والتفصيلات فيكون بصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم قابل لها اما ان يكون قابلا لها بسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالفعل بالصورة

قوله فاذن المادة اذا جردت اه يعني ان المادة اذا جردت في الوهم فقد فعل بها فعل هو التجريد لا يثبت المادة مع ذلك

فاذن المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود

فصل في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

فقد صح ان

قوله فصل في تقديم اه يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وانهما متلازمان تلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على الاخر في الوجود

المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة المضاف فلا يعقل ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الاخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون

قوله وكذلك هذه المادة الى قوله اويلزمها هي مشعر بان الاستعداد ليس فصلا للهيولى بل هو مستعد لكنا نستبعد في توجيه

شيئا بالفعل الا بحث ونظر نعم من حيث هي مستعدة مضافة الى ما بينهما علاقة الاضافة لكن كلامنا في مقايسة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة ويلزمهما

قوله وايضا فان كلامنا اه يعني ان الكلام في العلاقة التي بين المادة والصورة من حيث

وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي

اي في المنطق ملا اولياء

موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة

قوله فلا يخلو اه يعني اذا لم يكن العلاقة بينهما علاقة التلازم في الماهية التي لا تتحقق الا بين المضافين بقي ان يكون العلاقة بينهما

بينهما علاقة امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا للاخر ثم بينهما هذه

هو التلازم الوجودي في التكافؤ فهو خاصة المتضايفين وقد بيّنا هذا في حواشي شرح الاشارات في ما يسبق من الشيخ تحقيق هذا احتاج الى ابطال

العلاقة فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الاخر من حيث هو ذات بل يكون لزوما معه

قوله فلا يجوز ان يكون رفع احدهما اه حق البرهان ان يقول كل شيئين ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا لازم بينهما هذه العلاقة فان

حتى يكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع لا رفعا موجبا فان كان ولا بد قد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء اخر فهو علة

يجوز ان يجب شيء منهما واجبا بالاخر اذ هو خلاف الفرض اخر فيجب ان يصير هو وصاحبه في اخر الامر اذا ارتقيا في العلل الى شيء ثالث فيبقى

فقد بان لك هذا قبل في مواضع على التفصيل وسنزداد ايضاحا في خلل ما نفهمه واما الا فقد علمت ههنا انه فرق بين ان يقال في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء وبين

ان يقال لابد من ان يكون مع رفعه رفع شئ فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين
المذكورين علة لرفع الاخر بل لابد من ان يكون مع ارتفاع الاخر ولا يخلو اما ان يكون رفع
المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يجب عن رفع شئ ثالث حتى انه لولا رفع عرض
لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا او لا يكون شئ من ذلك فان لم يمكن بل كان ليس يرتفع هذا
الا مع ذلك وذلك الا مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتهما فطبيعة كل واحد منهما
متعلقة في الوجود بالفعل بالاخر فاما ان يكون ذلك لهيئتهما فتكون مضافة وقد بان
انها ليست مضافة واما ان يكون في وجودهما وبيّن ان مثل هذا لا يكون واجب الوجود
فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الاخر فيكون ح مضافا فاذ قد صح انهما
ليسا مضافين فقد بينا هذا فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه في
اخر الامر اذا دققنا في العلل لشئ ثالث ويكون ذلك الشئ الثالث من حيث هو علة
بالفعل لوجوب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه علة بالفعل فيكون هذان
انما يرتفعان برفع سبب ثالث وقد قلنا ليس كذلك فقد بطل هذا وبقي الحق احد
القسمين الاخرين فان كان رفعهما بسبب رفع شئ ثالث حتى يكونا هما معلولاه فلننظر
كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان
يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو
العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا محال فقد بان ان هذا مستحيل فيما
مر قد قلنا واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث فيصير هو العلة الواسطة
والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ان العلاقة بينهما علاقة
يكون بها احدهما علة والاخر معلولا فاما ان كان رفع احدهما موجب رفع ثالث يجب
عن رفعه رفع الثاني منهما فقد صار احدهما علة العلة وعلة العلة علة والامر يستقر
فآخره على ان يكون احدهما معلولا والاخر علة فلننظر الان ايهما ينبغي ان يكون العلة

للعقل او العقل للباري الاول تعالى شانه وهذا احسن الاقوال عندنا وطريق
الشيخ ره غير هذا فانه يقول المادة معلولة للصورة التي هي شريكة لعلة الهيولى
وهي العقل العاشر وهذا العقل معلول العقل الى ان ينتهي الى الباري بتوسط
عقول عشرة ونفوس تسعة ويرد عليه ايرادات كثيرة منها ان العناصر الاربعة
المختلفة بالحقايق كيف يصدر عن العقل العاشر فلا بد من ثلثة عقول اخر حتى
يكون ثلثة عشر عقلا سليمان قوله وقد قلنا ليس كذلك هذا لانا قد قلنا
فان لم يكن بل كان ليس يرتفع آه هذا الصورة القياس الخلف فانه فرض عدم
الشقين وانحصر الى ثبوتهما فقوله فقد بطل هذا اي قوله بل كان ليس يرتفع هذا
الخ سليمان قوله وبقي الحق احد القسمين الاخرين آه اعني ان يكون رفع المرفوع
منهما يوجب رفع شئ ثالث فاذا كان كذلك يكونان غيرهما او يجب عن رفع
شئ ثالث اه والشق الباقي هو ان يكون رفعهما بسبب رفع شئ ثالث فاذا
كذلك يكونان معلولا لذلك الشئ الثالث سليمان قوله فلننظر كيف ينبغي
اذا كان كذلك يكونان معلوله فهما في مرتبة واحدة في العلية والمعلولية
يعني يكون حينئذ كل واحد منهما علة للآخر ومعلولا له ولا بد
من بيان انه ليس كذلك بل احدهما مقدم على الاخر بنحو من
التقدم قوله وهذا محال للزوم الدور ووجود
التكثر في علتهما فانهما ح يكون في مرتبة واحدة
ولا يمكن صدورهما معا عن العلة الواحدة بدون
وساطة الآخر وبقي انه ليس كذلك بل يكون
احدهما اقرب الى هذا الثالث الذي هو
العلة فيكون واسطة في العلية وليس
بعلة مستقلة ويقال له علة بهذا
المعنى فيكون شريك العلة
واليه اشار بقوله واما
ان يكون احدهما بعينه
اقرب الى هذا الثالث
فيصير آه وقوله
ويكون
الحق هو الذي
قلنا سابقا فلا يخلو اما
ان يكون العلاقة بينهما علاقة
ما بين العلة والمعلول آه وقوله وعلة
العلة علة لان المادة معلول
للصورة وهي للعقل فالمادة
معلولة للعقل لان المعلول
للمعلول معلول لها
ان علة
العلة
علة فيقضي
الامر بالاخرة
منتهيا الى ان الصورة
واسطة وانت ذلك بقوله
فلينظر الان ايهما ينبغي آه سليمان
سليمان سليمان
سليمان

فصل
في ان الجسم لا يكون فاعلا وعلة

ان المادة ليست علة للصور المختلفة اى النوعية بل علة الصور المختلفة هى المفارقات ... حيث يقول فى آخر الكتاب ان علة اختلاف الصور هى المفارق فيكون صدورها عن واحدة

منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هى العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما

هى مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون

قوله لان لها قوة القبول آه ان كان المراد بالاستعداد هو الاستعداد المأخوذ فى تعريف الهيولى ليتم الدليل نفى علية المادة

سببا لوجود ما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما من

ان المادة من حيث هى لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب ان

غير استعداد واما ثانيا فانه من المستحيل ان يكون ذات الشئ سببا للشئ بالفعل و

هو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا للشئ الآخر سواء

وهذا التوجيه اوجه مما قاله الآخرون وان كان له ادنى بعد من اللفظ والفرق بين هذا الدليل والذى فى بيان حال الصورة اللازمة ان هذا مبنى على

كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعنى ولو لم يكن الثانى موجودا الا وهو سبب

للثانى والآن يقوم الثانى بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات وسواء كان

من الاحوال المختلفة المتجددة اى الخارجية حتى يكون الدليل مختصا بنفى علية المادة للصور العنصرية كما هو معنى المتبادر من العبارة لتقريره

ما هو سبب لبى يقارن ذاته ويكون مفارقا ذاته فانه يجوز ان يكون بعض اسباب

وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ

انما يكون عنه وجود شئ مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا

قوله فان العقل ليس ينقبض آه اى كون العلة علة لما هو مقارن

اى تنقبض

ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان

ايجاب الصورة للمادة والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين القسمين لان كثيرا من الاوهام العامية يزعم ان السبب للشئ هو الذى يكون منفصلا

يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا منعا ليس بناؤه على

ان ذاته لا يمكن ان يوجد مطلقا الا مقارنا للصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها

زمان عليه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ولا قصدا وارادة من جهتها صدر عنه المعلول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلا للحرارة والماء فاعلا للبرودة

ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا فانه اذا كانت المادة

هى العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف فيها البتة فكان يجب ان يكون الصور

والمثلث للمخطوط فاعلا او سببا لما بل موصوفا فقط فالغرض من هذا التعميم والذى قبله ان يظهر ويتبين ان استحالة كون المادة

المادية لا اختلاف فيها فان كان اختلافها لامور تختلف من احوال المادة فيكون

تلك الامور هى الصور الاولى فى المادة ويعود الكلام جذعا فان كان علة وجود

قوله ويعود الكلام اى الى علة اختلافها فان كانت العلة هى المادة

هذه الصور المختلفة المادة وشئ آخر مع المادة ليس فى المادة حتى لا يكون المادة

علة اختلاف الصور بل الامر الخارج فتكون المادة قابلة لا فاعلة ...

وحدها العلة القريبة بل المادة وشئ آخر فيكون ذلك الشئ الآخر والمادة اذا

اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة فى المادة وان كان شئ غير ذلك الآخر

اى هذه الشرطية عطف على الشرطية السابقة اعنى قوله اذا اجتمعا آه ...

او اجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصورة المعينة فيكون المادة فى الحقيقة

صورة معينة ... الصورة ... ويكون المادة ... الحقيقة ... الصور المختلفة الخارجة عنها

لها قبول للصورة واما خاصية كل صورة بما هي بخاصيتها فيكون علة وجود
كل صورة بخاصيتها هي الشئ الخارج ولا يكون للمادة في تلك الصورة موجودة
وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة الا
انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فينبغي
لها القبول فقط فقد بطل ان تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد
بقي ان تكون الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر هل يمكن ان
يكون وجود الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة
التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة و
تبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة
لو كانت وحدها الذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها وتكون للصورة
المستانفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان يحتاج
لها الى مادة اخرى فيجب ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون
المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه
بلا صورة التي بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون المادة في وجودها بذلك الشئ
وبصورة كيف كانت تصدر عنها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يفارقها
الا صورة اخرى تفعل مع العلة التي عنها مبدء وجود المادة ما كان تفعله الصورة
الاولى فيما ان هذا الثاني يشارك الاولى في انه صورة يشاركه في انه يعاون
على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي
كان يفعله الاول وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والاثارة
انما تحصل من سبب مضئ ومن كيفية لا بعينها بجعل الجسم المستنير قابلا للاثر لا بنفسه
فيه الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية

التي تقيم كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لاينافش فيما الفظنا من نفوذ الشعاع و
وانعكاسه بعد انك بالغرض بصير ولا يبعد اذا تاملت ان تجد لها امثلة اشد
موافقة ولا يضرك ان لاتجد ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شي مثال ولا
لقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشي وبصورة فيكون مجموعهما
كالعلة له واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل
المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة
صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس الشي فانه يكون
دائما موجودا ذلك الشي والصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو
بطلت الصورة الاولى كسبب الثاني لكان يكون ذلك الشئ المفارق قد حكم
فلا يكون الشئ الذي هو الصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض
عن ذلك الشي وجود المادة اذ هو وحدة بلا شيء يكثر وشي يطرو ولكن لقائل
ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انه لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته بعموم بواحد
بالعدد وهناك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشئ يوجب المادة ولا يتم ايجابها باحد الامور يقارنه ايتها كانت
واما ما هذا الشئ فستعلمه بعد فالصور اما صور لا يفارقها المادة واما
صور يفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها فالصور التي تفارق المادة
الى عاقب فان معقبها فيها يستبقها بتعقيب تلك الصورة فيكون الصورة
من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها والواسطة في التقويم
فانه لا يتقوم ذاته ثم يقوم به غيره اولية بالذات وهي العلة القريبة من المستبقى

تلك المادة
هذه الصورة
الزائلة وقوله فان
معقبها اي فان الصور التي
هي معقبة تلك الصورة الزائلة اي
الاتية في عقبها للمادة والاحسن ان يكون
المراد بالمعقب المفارق وقوله بتعقيب تلك
الصورة اي بايتانها في عقب تلك الصورة الزائلة
وقوله فيكون الصورة من وجه اي الصورة التي تفارقها
المادة واسطة بين المادة المستبقاة اي الطالبة لتفارقها
بالمفارق بوساطة الصورة وبين مستبقيها اي الطالب لتعاقبها
اي المفارق او الصورة والواسطة بالجر حتى يكون عطفا تفسيريا
للمستبقي ان كان المراد به الصورة وبالنصب حتى يكون عطفا تفسيريا
لقوله واسطة بين المادة لكونها خبرا ليكون اي فيكون الصورة واسطة
بين الخ وليست واسطة مطلقا بل واسطة في التقويم اي واسطة في
الهيولى وقوله فانه اي المستبقي الذي هو الواسطة في التقويم
ذاته اي يحصل وجوده من العلة اولا ثم يستبقي وجوده
غيره الذي هو المادة سليمان سليمان

فى البقاء فان كانت يقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل

اولاثم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم يقام المادة بذاتها

فذلك اظهر فيها واما الصورة التى لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل علة

للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فتكون موجبة لوجود

ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجدة

فيكون يوجب وجود شئ فى نفسها يتصور به لكن الشئ من حيث هو قابل هو

غيره من حيث هو موجب فتكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد و

بالاخر يوجد عنه شئ فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الاخر

امرا زائدا على كونه مادة يقارنه ويوجب فيه اثرا كالطبيعة للحركة فى المادة

فيكون ذلك الشئ هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا فاذن الصورة

اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة

وانما يصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما

بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة هى التى يصلح فيها ان يقال لها انها

فى نفسها بالقوة تكون موجودة وانها بالفعل بالصورة فيكون من حق

ما يسمى مادة ان يسمى صورة وما يسمى صورة ان يسمى مادة والصورة وان

كانت لا يفارق الهيولى فليست يتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها

الهيولى فكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها فالعلة لا يتقوم

بالمعلول لان الشيئان اثنان يتقوم احدهما بالاخر بان كل واحد منهما

يفيد الاخر وجوده وقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذى

يتقوم به الشئ وبين الذى لا يفارقه فالصورة لا توجد الا فى الهيولى لا ان

علة وجودها الهيولى او كونها فى الهيولى كما ان العلة لا يوجد الا مع المعلول

ان المفروض انها صورة لابد لها من محل ولا يجوز ان يكون وجود المحل بالفعل
فلابد ان يكون بالقوة وفعلية بالصورة ولا يجوز ان يكون بالقوة للزوم
التقدم او الدور او خلاف المفروض فان الطبيعة التى بالقوة اذا كانت
صورة لابد ان يكون محلها القوة فيكون المادة هى الصالحة ان يكون فى
نفسها بالقوة ويكون موجودة بالفعل بالصورة فينعكس المفروض فيلزم ان
يكون الصورة مادة لانها فرضت بالفعل وان يكون المادة صورة لانها
فرضت بالفعل هذا باطل ما قلنا فى تفسير المادة والصورة وتحقيق العبارة
عن هذا ان يقال لا يجوز ان يكون للصورة فعليتها بالمادة بعكس ما قررنا
قد قلنا ان حد المادة والصورة ان الاولى بالقوة والثانية بالفعل فيلزم

لا ان

لان علة وجود العلة هى المعلول او كونه مع المعلول بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها ان يقوم شيئا ذلك الشئ مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزء منه مثل الجوهر للاعراض التى يلحقها او يلزمها والمزاج او بين بهذا ان كل صورة توجد فى مادة مجسمة فيعلم ما يوجد ما الجاد ثم فذلك الظاهر منها واما اللاتى للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت بها العلة وسنبين هذا فى مواضع اخرى

المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول الفصل الاول فى الاشارة الى ما ينبغى ان يبحث عنه من حال المقولات التسع فى عرضيتها فنقول

قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد وعليك ان تذكر ما قلناه فى النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فبالحرى ان ننتقل الان الى تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشرة فقد انفهمت ماهياتها فى افتتاح المنطق ثم لا يشك فى المضاف من جملتها من حيث هو مضاف انه امر عارض لشئ ضرورة وكذلك النسب التى هى فى اين ومتى وفى الوضع وفى الفعل والانفعال فانها احوال عارضة لاشياء هى فيها كالموجود فى الموضوع اللهم الا ان يقول قائل ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس فى الفاعل بل فى المفعول فان قال ذلك وسلم له فليس يضر فيما نحن فيه من ان الفعل موجود فى شئ وجوده فى الموضوع وان كان ليس فى الفاعل فبقى من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس راى ان يجعل

فصل في الاختلاف في جوهرية بعض الاعراض

الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء
مبادى الجواهر وبعضهم راى ذلك في الكميات المنفصلة اى الاعداد وجعلها مبادى الجواهر
واما الكيف فقد راه اخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر
بنفسه والطعم جوهر اخر والرائحة جوهر اخر وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة و
اكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى
بها ان يورد في العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك فاما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن
ذهب الى ان المتصلات هي جواهر ومبادي للجواهر فقد قال ان هذه هي الابعاد المقومة
للجوهر الجسماني وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو اولى
بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلاثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوها هي
مبادي الجواهر الا انهم جعلوها مولفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادي
للمبادي ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان
الوحدة تكون في كل شيء وتكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء فان الوحدة
في الماء غير الماء وفي الناس غير الناس ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا
من الاشياء وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة
مبدء للخط والسطح ولكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص و
كذلك الخط والنقطة ايضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة كل شيء واول ما يكون
ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة لها
وحدة وضعية والخط اثنوية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية
ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شيء حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير
والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهولاء وقبل ذلك يجب علينا
ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الوحدة فانه يحق علينا

ان نعرف

ان نعرف طبيعة الواحد فى هذا الموضع لشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذى هو موضوع هذا العلم والثانى ان الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب من التامل واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد كونه بحيث ان له واحدا

فصل ٢ فى الكلام فى الواحد

فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق فى انها لا انقسام فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد والواحد بالعرض هو ان يقال فى شئ يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضى كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان فى موضوع كقولنا الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شئ واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان فى محمول واحد عرضى كقولنا الثلج والجص واحد اى فى البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد الذى بالذات فمنه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوع وقد يكون لاجل ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا ينحى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد فهو ان توحد فى قسمى الباب الاول وان كان هناك اختلاف فى الاعتبار واذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها فى شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلى ومن

القسم الثالث من الواحد بالاتصال اى من الواحد بالتماس بعدم تبعية الحركة فى الثانى وهذا القسم الثالث ايضا ينقسم الى طبيعى كالاعضاء المؤلفة والى صناعى

ليس ويتأمل هذا فى الموضع الذى يتكلم فيه على الكلى وقد ذكر مواضع ... لفت الى واما

الواحد بالاتصال فهو الذى يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة

قوله واما الواحد بالاتصال اه حاصله ان الواحد بالاتصال الذى هو احد اقسام الواحد بالعدد ينقسم الى الواحد بالاتصال الحقيقى وهو ما يكون

اما الحقيقى فهو الذى فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما فى الخطوط فالذى لا زاوية

له وفى السطوح ايضا البسيط المسطح وفى المجسمات الجسم الذى يحيط به سطح ليس

فيه انعراج على زاوية وبليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقى عند حد

مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا

يشبه المتصل فى تلازم حركة بعضها البعض فتكون وحدتها كانها تابعة لوحدة

الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من الاعضاء واولى ذلك ما كان

التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة فى هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية

الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة

المقدار المتصل الواحد وقد يعتبر معروضها امرا آخر وطبيعيا اخرى كالماء والهواء ونحوهما ويقال الواحد بالاتصال ويراد به المقدار المتصل الواحد

وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة

بالفعل فهناك كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة والواحد بالاتصال

ان يكون

اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض

للواحد بالاتصال ان يكون واحدا فى الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة

قوله ويعرض للواحد بالاتصال اه اى يكون موضوعه واحدا بمعنى ان يكون الموضوع متشابه الاجزاء حتى يكون افراده احدا متفقا بالنوع لان

جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا فى الطبيعيات فيكون موضوع وحدة

الاتصال الواحد ايضا فى الطبيعة من حيث ان طبيعته لا ينقسم الى صور مختلفة

قوله بل نقول عطف على قوله واما الواحد بالاتصال اه الغرض من الاضراب ذكر سائر اقسام الواحد بالعدد وبيان احكامها وتفصيل حال الواحد

بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد

لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التى عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد

منه ما ليس من طبيعته التى عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه

الواحد

ما من طبيعته ذلك كالماء الخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذى

ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه آخر واما ان لا يكون مثال الاول

الواحد بالحد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اى من حيث هو انسان اذا قسم لكنه

قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما

منهما بانسان واما الذى لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع انه

شئ ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة

قوله شئ اى شئ ليس بمنقسم اى مع الانقسام الذى هو مفهوم الوحدة ملا اولياء

اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسب الوضع فتكون نقطة و

النقطة لا منقسمة من حيث هى نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة

المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان

العقل له وجود غير الذى فهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس

ينقسم فى طبيعته ولا فى جهة اخرى واما الذى لا يكون هناك طبيعة اخرى كنفس

الوحدة التى هى مبدأ العدد اعنى التى اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا لكن

هذه الاضافة من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه فى الذهن فضلا عن قسمة مادية او مكانية

او زمانية ولنعد القسم الذى تكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن

قوله ولنعد القسم الذى هو القسم الثانى من قسمى الواحد بالعدد فى قوله فيكون الواحد بالعدد ما ليس فى طبيعته آه ملا اولياء

حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة لكثرة عن

الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثره فى طبيعة انما لها الوحدة

المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء

وهو ماء

واحد بالعدد وفى قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة

واحدة ملا اولياء

السبب الذى هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة

ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد ولا كذلك

قوله وواحدة ايضا بالموضوع اى يجوز ان يصير الاتصال للانفصال ... موضوع الجميع واحدا بان

اشخاص الناس فانها ليس من شان عدة موضوعات منها ان يحصل موضوع انسان

واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا

بالموضوع وليس حال الحال لكل قطعة من الماء فانها واحدة فى نفسها بموضوعها

والجملة يقال لها انها واحدة فی الموضوع اذ من شان موضوعاتها ان يتحد موضوعها
واحدا بالاتصال فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا ولكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا فی جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام
وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير الواحد وهذه
الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام واما
ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا يقال له
بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم
قد يقبل زيادة فی استقامة ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما
المستدير فاذ ليس يقبلها بل حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو
تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا من هذه
الجهة فيكون بعض الاشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير و
بعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمساوات فهی
مناسبة ما مثل ان حال السفن عند الربان وحال المدينة من الملك واحد
فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما
بالعرض اعنی وحدة السفينة والمدينة بهما هی وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين
فليس الوحدة التی جعلناها وحدة بالعرض فنقول من راس انه اذا كانت الوحدة
اما ان يقال على اشياء هی كثيرة بالعدد او يقال على شیء واحد بالعدد وقد بينا
انا حصرنا اقسام الواحد بالعدد فلننتقل الى الحيثية الاخرى فنقول واما الاشياء
الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لا تفارق بينهما فی معنى
فاما ان يكون اتفاقها فی النسبة او فی محمول غير النسبة واما فی الموضوع والمحمول
اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون سهلا عليك من هذا الموضع

ان نعرف انا قد حققنا اقسام الواحد وانك تعرف فيما قد عرفتنا بها اولى بالواحد
واسبق استحقاقا بالها فتعرف ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة
وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع
والبسيط الذى لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذى ينقسم اولى من الناقص
والواحد قد يطابق الموجود فى ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود
لكن مفهوميهما على ما علمت تختلف ويتفقان فى انه لا يدل واحد منهما على جوهر
شئ من الاشياء وقد علمت ذلك

فصل ٣ فى تحقيق الوحدة والكثرة

وابانة ان العدد عرض الذى تصعب الان علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك
انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذى لا يتكثر ضرورة
واخذنا فى بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد
مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اى حد حددنا به الكثرة استعملنا
فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك انا نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا
الوحدة فى حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع فى حدها والمجتمع
يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الاحاد
فقد اوردنا بدل لفظ المجمع مع هذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة
واذا قلنا ان الكثرة هى التى تعد بالواحد فنكون قد اخذنا فى حد الكثرة الواحد ويكون ايضا
قد اخذنا فى حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فاعسر
علينا ان نقول فى هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا
اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة
من الامور التى تصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا
نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلى بل ان كان ولا بد فخيالى ثم يكون تعريفنا الكثرة

بالوحدة تعريفا عقليا وهناك تاخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن وايل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالى ليومى الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا فى الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هى الشئ الذى ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشئ المعقول عندنا بديا الذى يقابل هذا الاخر اوليس هو فنبه عليه بسلب هذا عنه والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليست الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فنقول انه كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات كذلك ايضا ليست هى بكثرة بل اشياء موضوعة للكثرة وكان تلك الاشياء هى احاد لا وحدات كذلك هى كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج تصورها للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورها بالكمية واما المساواة فان الكمية تعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التى يجب ان يوجد فى حدها الكمية فيقال ان المساواة هى اتحاد فى الكمية والترتيب الذى اخذ فى حد العدد فيفهم هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات بالامثلة والاسماء المترادفة وان هذه المعانى متصورة كلها او بعضها لذواتها وانما يدل عليها بهذه الاشياء لينبه عليها ويميز فقط فنقول الآن ان الوحدة

اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر فاذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا ولا شك في ذلك واذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كالفصل والجنس البتة اذ لا دخول لها في تحقق مهية جوهر من الجواهر بل هو امر لازم للجوهر كما قد علمت فلا يكون اذن قولها عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون الواحد جوهرا او الوحدة هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو احد الخمسة و ان كان كونه عرضا بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرا فانما يجوز ذلك اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الاخر وهو موجود في الجوهر وليس كجزء منه لا يصح قوامه مفارقا فلننظر الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا للجوهر فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم يخل اما ان تكون بحيث لا ينقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها انها لا ينقسم او تكون هناك طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم فان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة في العرض لا محالة ثم في جوهر ان كان جوهرا فالوحدة لا يفارقه فهي موجودة فيه وجود ما في الموضوع وان كانت تفارقه فيكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لها جوهر آخر يصير اليه ويقارنه اذا فرض وجودها مقارنة لجوهرية ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه ذلك الوحدة لم تكن له وحدة وهذا محال او يكون له وحدة كانت ووحدة لحقت فتكون له وحدتان لا وحدة فيكون جوهرين لا جوهر واحدا لان ذلك الجوهر واحدان وهذا محال وايضا فان كانت كل وحدة في جوهر آخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة وعاد الكلام جذعا فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين وان كانت كل وحدة في الجوهرين جميعا

فيكون الوحدة اثنوية هذا خلف فتبين ان الوحدة ليس من شانها ان يفارق الجوهر الذي

قوله فتبين ان الوحدة الخ انما قيد بالجوهر الذي هو فيه لان مطلق المفارقة

هي فيه ونبتدئ فنقول انه ان كانت الوحدة ليست مجردها الانقسام داخلا في الوحدة

قوله ثم نبتدئ فنقول شروع في بيان حال القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الخاص نفس الوحدة كما قررنا ملا اولياء

لا موضوع لها اذا فرضنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان يوجد

بذاتها كانت وجودا لا ينقسم مجردا ولم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل يكون الوحدة

وجودا جوهريا لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة

قوله فلا يكون للاعراض لامتناع عروض

بوجه من الوجوه وان كان للاعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر وتكون

الوحدة يقال عليها باشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد ما تاليفه من وحدة

الاعراض ومن الاعداد ما تاليفه من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود

الذي لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة في احديهما وجودا منقسما

وفي الاخرى ليس كذلك ولسنا نعني بوحدة الاعراض او الجواهر ذلك حتى نعني في احديهما

قوله ولسنا نعني عطف تفسير للجملة الجزائية وكلمة ذلك اشارة الى الوجود الذي لا ينقسم ملا اولياء

بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو

الوجود الغير المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذي ذكرناه

قوله اعم من المعنى الذي اه المراد

قبيل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا

اي المعنى الذي ذكر قبيل الآن ملا اولياء

اذ قد كان يمكن فرضه مجردا وذلك المعنى لا محالة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس

قوله وذلك المعنى لا محالة ان كان جوهرا اي المعنى المشترك الاعم الذي هو الوجود

يلزم ان نقول انه ان كان عرضا لم يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويقوم به

العرض والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة

اعم من ذلك المعنى وكلاهما فيها من حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة لحوق

الذي فرضناه مفارقا لانه مهية جوهرية غير منقسمة وفي المشترك الاعم يوجد في الاعراض ايضا الوجود الغير المنقسم هو مراده

وذلك لا يفارق موضوعاته والا صار بذلك المعنى الاخص فانه من المحال

ان تكون الوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك ان

يفارق فيكون جوهرا عرضا لعرض وان يكون الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض

فتبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم للاشياء وليس لقائل

ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة فانها

دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية

قوله كما لا يفارق الانسانية نصب على المفعولية

بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون للمعنى المحصل الموجود المتشخص فنقول ليس

الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصل

قوله فان نسبة ما فرضناه اعم اى نسبة ما فرضناه من الوحدة اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم الى المنقسم

مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبته نسبة لازم عام واذا

بيان لقوله ليس نسبة المنقسم اليه بفصل

اشرنا الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن التخصيص الذي يقارنه كاللونية

قوله واذا اشرنا الى بسيط اى اذا لاحظنا بسيطا واحدا من ذلك المعنى الذي هو مبدء اشتقاق الواحد كوحدة الانسان مثلا لا المشتق

التي في البياض فاذا صح انه غير مفارق صح ان المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق

الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كانت الوحدة

قوله المشتق الاسم خبر لان

عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض فصل في ان المقادير اعراض

قوله فصل في ان المقادير اه قبل قدم احوال الكم المتصل لانه

واما الكميات التي هي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل

قوله واما الكميات المتصلة اه اراد بالمتصلات الصورة الجسمية والجسم التعليمي والسطح

الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفت في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر

ومنها الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من الجزء الاول

الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه

قوله وهذا المقدار اه يعني اثبات عرضية هذا المقدار ظاهر

يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة

وتبقى في المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارق الصورة التي

للمادة لانه مقدار الشيء الذي يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء

كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل

القابل للمساحة بذاته وان كان بعد ... اعتبار الخصوصية وهذا الكلام قد كان احد دليلنا مغايرة الصورة للمقدار وهو كما ثبت به

بحيث يمسح بكذا وكذا مرة ولا ينتهي المسح ان توهم غير متناه توهما وهذا مخالف لكون

الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما

قوله فان ذلك لا يختلف اه فقد عرفت ان المعنى هو الاختلاف بالخاص

انه يمسح بكذا وكذا مرة وانه لا يفنى مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا

المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة

لكنها هي والصورة تفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون له

اعتبار

اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار وايضا للبسيط اعتبار انه يقبل فرض بعدين

قوله ويقابل المسطح اه قبل لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط

فيه على صفة الابعاد المذكورة اعنى بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة وايضا

قوله اعنى بعدين فقط لا ثلثة ابعاد كما هو شان الجسم الطبيعى والصورة الجسمية

انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه ايضا ابعاد بحسب اختلاف

الاشكال فلنتأمل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض بعدين فانما ذلك

قوله فلنتأمل هذه الاحوال فيه ليعرف ان كلا منها من اى جهة حصل وان ايها كالمقوم له وايها كالعارض كما فصله بقوله

له لانه نهاية الجسم الذى هو قابل لفرض الثلثة فان كون الشىء نهاية لقابل الثلثة

قوله لانه نهاية الجسم اى به انتهاء الجسم توضيحه ان الجسم بمعنى الصورة الجسمية يعرضه الانتهاء فان انتهاء الشىء انقطاع امتداده

من حيث هو نهاية لمثل ذلك الا انه نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض

بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وان كان

اى بجهة كونه نهاية للجسم مقدارا اقول فى هذا نظر لكن لا يتفرع عليه كون قبول الفرض

مضافا فلا يكون الا مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف

المقولة التى

الذى هو مقولة الذى لا يجوز على ما بينا ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار

بها ح

فهو بالجهة الاخرى التى لها يمكن ان يخالف غيره من السطوح فى القدر والمساحة

ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكن من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو

نهاية عارض للمتناهى لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه وقد قلنا انه

ليس من شرط الموجود فى شىء ان يطابق ذاته واما ان قلنا هذا هى الطبيعيات فليتأمل

ان

هناك عرضت من هذه الجهة شبهة وايضا هو من حيث هو مقدار عرض ولو

قوله ان عرضت اه يعنى انه اذا كان عارضا والعارض ينقسم بانقسام المحل فيلزم انقسام السطح من جهة العمق لا اولا

كان كون البسيط بحيث يفرض فيه بعدان امرا فى نفسه لم يكن نسبة المقدارية

في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون نسبة ذلك المعنى

الى المقدارية فى السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض الى

صورة وانت تعلم هذا بتأمل الاصول واعلم ان السطح لعرضيته ما يحلف و يبطل

قوله وانت تعلم اه اى الملازمة فلانك عرفت ان نسبة المقدار الى فرض قبول الابعاد نسبة عارض الى الصورة ولو كان قبول فرض

فى الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطيع وقد يكون

سطح الجسم مسطحا فيبطل من حيث هو مسطح فيحدث مستديرا وقد علمت فيما

سلف من الامايل ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية والتسطيح

بيان الفرق بين نسبتها الى الصورة الى السطح والجسمية المقدارية

السطح الواحد بالتسطيح لا يكون موضوعا للكروية

وكيفية مفارقة السطح للجسم والخط للسطح توهما

في الوجود ولذلك ليس كان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد بالفعل

قوله ولذلك ليس آه ولبطلان السطح بالامور المذكورة كان حاله بخلاف حال الجسم اذ الجسم يكون موضوعا لاختلاف ابعاد

مترادفة عليه فكذلك السطح لان السطح اذا ازيل عن شكله حتى بطل ابعاده ولا يمكن

قوله لان السطح اذا ازيل آه لعل كان المراد انه آه ازيل السطح فقط عن شكله

ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة السطح الواحدة التي بالفعل وقد علمت هذا

من اقوال اخرى وقد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها

للانفصال وقد علمت انه اذا الف سطوح ووصل بعضها ببعض بطل الحد

المشترك كان ذلك سطحا آخر بالعدد بل لو اعيد الى التأليف الاول لم يكن ذلك السطح

الاول بالعدد بل آخر مثله بالعدد وذلك لان المعدوم لا يعاد واذ قد عرفت صورة

الحال في السطح فقد عرفت في الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لك ان هذه

قوله فقد عرفت في الخط آه من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه عرضا وغير ذلك من الاحوال كلا او البعض

اعراض لا تفارق المادة وجودا وقد عرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي هي

طباعها مادية توهما ايضا فيجب ان تعلم كيف ينبغي ان يفهم قولنا ان السطح

يفارق الجسم توهما فنقول ان هذه المفارقة يفهم في هذا الموضع على وجهين

احدهما ان يعرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والآخر ان يلتفت الى السطح

ولا يلتفت الى الجسم اصلا لانه معه وليس معه وانت تعرف ان الفرق بين الامرين

ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء وحده وان كان معتقدا انه مع غيره لا ينفك

وبين ان ينظر اليه وحده مع شرط عدم ما هو معه محكوما عليه بانه كان

الملتفت اليه وحده حتى يكون هو في وهمك قائما وحده فهو مع ذلك يفرق بينه

وبين الشيء الآخر محكوما بان ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان السطح والخط والنقطة

فيكون السطح جسما لا سطحا وان توهم نهاية لشيء بحيث لا ينفصل عما هو نهاية له فيكون ما هو نهاية له وهو الجسم حاضرا معه فلا يكون

قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط

ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم مفردا

قوله لانه لا يمكن ان يفرض آه حاصلا ان التوهم ان توهم

ليس نهاية لشيء الا ان يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان توصل الى الصا

اليه ايضا يلقى عين سطح فان السطح هو نفس الحد لا ذو الحد وان توهم السطح بنفسه

النهاية التي تلي جهة واحدة من حيث هو كذلك ونفس الجهة والحد علي ان لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو نهايته متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يقال ان النقطة ترسم بحركتها الخط فامر للتخييل ولا امكان وجود له لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها مماسة مستقلة فانا قد بينا ان ذلك ممكن فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تستبقي وكان لا يبقى الشيء بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة بقيت مبدء خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد بينهما وبين اجزاء المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة وحدا كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى هي نقطة وكذلك كيف يبقى ما هي مبدء له رسما ثابتا بل انما ذلك في التخيل فقط وايضا فان حركتها تكون لا محالة وهناك شيء موجود تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يحاط بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى فكانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية

فصل في ابطال ما قيل ان النقطة يرتسم منها الخط وكذا نظيرها

فصل في تحقيق ماهية الزاوية وبيان انها من اي مقولة من الاعراض

وان شئت سميت الكيفية التى له من حيث هو هكذا زاوية فيكون الاول كالمربع والثانى كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية وناقصة وزايدة لنفسها لان جوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى الثانى قلت ذلك لها بسبب المقدار الذى هو فيه كما للتربيع ولان هذا الذى هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه اما ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذى يظنه من يقول انه انما يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاعل فى الوهم بكليته حتى حدث حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول وعرض بل لم يتحرك المحدث للزاوية لا فى الطول وحده كما هو ولا فى العرض حتى يحدث سطح وانما تحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير والسبب فى هذا جهله بمعنى قولنا ان للشئ ثلثة ابعاد او بعدان حتى يكون به جسما او سطحا فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذى قاله لا يلزم ولا ينبغى ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شئ وقع من ذلك الانسان فيما لا يعنيه وهذا الغافل الحين ان قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع او المستطيل لا غير وليس كلامه فيما يهم فضل شغل به فقد عرفت وجود المقادير وانها اعراض وانها ليست مبادى للاجسام انا الغلط فى ذلك انما عرض لما عرفت واما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقى انه لا مقدار خارجا من هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قار الحاصل الوجود بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شئ فهو الزمان وان كان قارا فهو المقدار فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذى يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه او ليس يمكن ان يفرض فيه فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسم واما ان يفرض فيه بعدان فقط واما ان يكون ذا بعد فقط اذ كل متصل فله بعد ما بالفعل او بالقوة ولما

الملونة والمساوات وعدمها والقسمة لذاته والمكان وجود العاد وعدم قبول التضاد والزيادة والكثرة والتناهي واللاتناهي

في بيان ان المكان هو السطح

كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة فالكميات المتصلة لذاتها اربعة
وقد يقال للاشياء الاخر انها كميات متصلة وليست كذا اما المكان فهو السطح واما الثقل
والخفة فانهما يوصفان بحركاتهما مقادير في الازمنة والامكنة وليس لهما في نفسهما ان تجزء
بجزء بعدهما او ان تقابل بالمساواة والمفاوتة بان يفرض لهما حد ينطبق على حد
ما يجانسه حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق عليه الحد الآخر فيساو
او يختلف فلا يساوي بل يتفاوت فانا نعني بالمساواة والمفاوتة المعرفتين للمقدار
هذا المعنى واما التجزية التي تعرض للخفة والثقل بان يكون ثقل نصف ثقل فان ذلك
لانه يتحرك في زمان نصف المسافة او في المسافة ضعف الزمان او يحرك الاعظم
الى السفل فالتحريك يلزم معها ان يحرك الاصغر الى العلو او امر اخر يجري هذا المجرى
فهو كالحرارة التي تكون ضعف الحرارة لاجل انها تفعل في الضعف او لانها في ضعف
الجسم لكان التشابه في الحرارة وكذا حال الصغير والكبير والقليل والكثير فان
هذه الاعراض ايضا الحق بالكميات من باب المضاف وانت قد حصلت الكلام في جميع
هذه في موضع آخر فالكمية بالجملة حدها هي التي يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح
ان يكون واحدا عادا او يكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية

فصل في تحقيق مهية العدد وتحديد انواعه وبيان اوائله

وبالحري ان نحقق ههنا طبيعة الاعداد وخاصيتها وكيف
يجب ان يتصور حالها ووجودها فقد انتقلنا عنه الى الكميات المتصلة مستعجلين
لان غرضنا كان يوجب ذلك فنقول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس
وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به اما ان قال ان العدد
لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان
الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يتقوم وجوده على وجود الواحد

واما ان يكون فى الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه اذا كان فى الموجودات وحدات

الوحدات ل

فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه هو واحد فى نفسه من حيث هو

قوله وكل واحد من الاعداد اه شروع فى تحقيق طبيعة الاعداد وخاصياتها ط آد لياد

ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشىء الذى لا حقيقة له محال ان يكون

قوله والشىء الذى اه استدلال من الخواص

له خاصية الاولية او التركيبية او التامية او الزائدية او الناقصية او المربعية او المكعبية

يعنى واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته فى وحدته والعدد حقيقته

او الصمم وسائر الاشكال التى لها فاذن لكل من الاعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور

منها فى النفس تلك الحقيقة وحدته التى بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا يجتمع

قوله وليس العدد كثرة اه اى ليست كثرة

فى وحدة حتى يقال انه مجموع آحاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست

اى فان العدد باعتبار انه مجموع هو واحد مثلا المجموع الآحاد والعشرة من حيث

لغيره وليس بعجب ان يكون الشىء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية مثلا او

يعنى لا استبعاد فى ان يكون الشىء وحدة وكثرة معا اذا اختلفت الجهة فالعشرة هى مجموع الآحاد من حيث المجموع

الثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية ما هو بالخواص التى للعشرة واما كثرته فليس له

اى كثرة الا قرانية

فيها الا الخواص التى للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا تنقسم فى العشرية

الى عشريتين لكل واحدة منهما خواص العشرية وليس يجب ان يقال ان العشرة ليس الا

هو تسعة وواحدة او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد كذا حتى ينتهى الى

العشرة فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حملت فيه التسعة على العشرة

وعطفت عليه الواحد فيكون كانك قلت العشرة اسود وحلو فيجب ان يصدق عليه

الصفتان المعطوفة احديهما على الاخرى فيكون كانك قلت واحد العشرة تسعة

وايضا واحد فان لم ترد بالعطف تعريفا بل عنيت ما يقال ان الانسان حيوان وناطق

اى بل عنيت التقييد ط آد لياد

اى حيوان ذلك الحيوان الذى هو الناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة

تلك التسعة التى هى واحد وهذا ايضا مستحيل فان عنيت ان العشرة تسعة مع

واحد وكان مرادك ان العشرة هى التسعة التى تكون مع واحد حتى ان كان التسعة

وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد اخطأت

ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شىء كان معها فانها تكون تسعة ولا

تكون عشرة البتة فان لم يجعل مع صفة التسعة بل للموصوف بها فيكون كانك ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة فتلك ايضا هي خطاء بل هذا كله مجاز من اللفظ مغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذا جميعا فصار منهما شئ غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهو بما هو عشرة مهية واحدة وما يدل على جهته من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كل تحديد ليس بهذا ولا بذاك بل بما قلنا ويكون اذا كان ذلك فقد كان لكل التراكيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لانما الذي للشئ تابعا فيكون هذه رسوما على ان تحديدك بالخمسة محوج الى تحديد الخمسة فيتحلل ذلك كله الى الاحاد ح يكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم من قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا كنت تلحظ تلك الاحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان كل ذلك اعتبارا غير الاخر وليس للذات الواحدة حقايق مختلفة المفهومات بل انما تكثر لوازمها وعوارضها ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هو ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد من حيث احاده مما يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار الى الرسوم من الواجب فيما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنوة فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك لان

الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس
بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال لان العدد كثرة مركبة
من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخلو ان كان عددا اما ان يكون مركبا
او تكون اولا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها
نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه
فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى
وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ
الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك الاكثر واذيد من وحدة
وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد
ليس بعدد ثم افرض عليهم ان يداوا في طلب زوج ليس بعدد اذ وجد وافرد
ليسو لا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عدد
من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما نعني بالعدد ما
فيه انفصال يوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهو الغاية في القلة في العدد
واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد وقلة الاثنوة ليست مما يقال بذلك التهايل
بالقياس الى العدد وليس اذا لم تكن الاثنوة اكثر من شيء يجب لذلك ان لا يكون قلتها
بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شيء يلزم ان يكون
له اضافة اخرى الى شيء اخر يقارن تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشيا
يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كما انه قليل بالقياس
الى شيء فهو كثير بالقياس الى شيء اخر فيلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض لشيء
يعرض لمعها الكثرة كما انه ليس اذا كان شيء هو مالك ومملوك يجب ان لا يكون
شيء مالكا وحده او شيء هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وحده فانه

ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان له شيئا هو ايضا عنده كثير بل لاجل الشئ الذى له الشئ بالقياس اليه كثيرة الاثنوة هى القلة الاولية اما قلة فبالقياس الى كل عدد لانها ينقص عن كل عدد واما الاولية لانها ليست بكثير عند عدد واذا قيس الاثنوة الى شئ آخر لا تكون قليلة والكثرة يفهم منها معنيان احدهما ان يكون الشئ فيه من الآحاد فوق واحد وهذا ليس بالقياس الى شئ البتة والآخر ان يكون الشئ فيه ما فى شئ آخر وزيادة وهذا هو الذى بالقياس وكذلك العظم والطول والعرض فالكثرة المطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشئ مع مبدئه الذى يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب ان نحقق القول فى هذا

فصل فى تقابل الوحدة والكثرة

وبالحرى ان نتامل كيف تجرى المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا على اصناف اربعة وقد تحققون ذلك وستحقق بعد ايضا ان صورة التقابل يوجب ان يكون اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك التقابل التضاد وليس يمكن ان يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان يقول ان الوحدة والكثرة هذا شانهما فانه ليس يجب ان يقال ان الضد يبطل الضد كيف كان بل ان يقال ان الضد يبطل الضد بان يحل الموضوع للكثرة على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة سواء فنقول فى جواب هذا الانسان ان الكثرة كما انها انما تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة التى لذاتها بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان يبطل معها بطلان وحداتها فيكو

الوحدة

يصعب علينا بالوجهين اللذين ذكرهما وكذا يشكل جعل الكثرة هي الصورة لما ذكره فثبت انه لا يمكن جعلهما من العدم والملكة ايضا ملا اولياء

ابطال تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة

الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس بالقصد الاول ان يبطلها بل انما يبطل الوحدات
التي للكثرة عن حالها بالفعل الى ان يصير بالقوة فيلزم ان لا يكون الكثرة فاذن الوحدة
انما يبطل اولا الوحدة على انها ليست يبطل الوحدة كما يبطل الحرارة البرودة فان
فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدة يعرض لها سبب مبطل
بان يحدث شعبة هذه الوحدة وذلك ببطلان سطوح فان كان لاجل هذه
هذه المعاقبة التي على موضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان
يكون الوحدة ضد الوحدة وعلى ان الوحدة ليست يبطل الوحدة ابطال
الحرارة البرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى بطلانها عما
ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاحرى ان يظن انه جزء موضوع
واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي في

في ان موضوع الوحدة والكثرة لا يجوز ان يكون واحدا بالتشخص

شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل
يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان
احدهما ان يقوم بالاخر للخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اوليا ثم
فللقائل ان يقول انه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا فان شرط المتضادين
ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس لوحدة بعينها و
كثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون
يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ثم لا يخفى عليك ان تعلم مما
سلف لك تحقيق هذا وما فيه وما عليه فقد ظهر وبان ان التقابل

وبيان عدم تقابل العدم والملكة بين الوحدة والكثرة

الذي بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد فلننظر هل هو تقابل الصورة
والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شيء من شانه
ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه على ما قد مضى لك من العكس و

ان تحمل

بيان عدم تقابل التناقض والتضايف بين الكثرة والوحدة

ان تتحمل وجها يجعل بها الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه ان يتكثر وان تتحمل وجها اخر يجعل به الكثرة عدم الوحدة فى اشياء فى طبيعتها ان تتوحد لكن الحق لا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو وان لا يكون ذلك الشىء الذى هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل بالملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة وجعلوا هى المضادة الاولى ورتبوا تحت الملكة الصورة والخير والفرد والواحد والنهاية واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر وفى حيز العدم مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك والمنحنى والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الملكة هى الوحدة ونجعل الكثرة هى العدم اما اولا فانا نحد الوحدة بعدم الانقسام او علم التجزى بالفعل وناخذ الانقسام والتجزى فى حد الكثرة وقد ذكرنا فى هذا واما ثانيا فان الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها وكيف يكون مثل الملكة موجودة فى العدم حتى يكون العدم يتالف من ملكات يجتمع وكذلك ان كانت الملكة هى الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من عدمها فليس يجوز ان نجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة واذا لا يجوز هذا فلا يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هى مقابلة التناقض لان ما كان من ذلك فى الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان فى الامور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس هذا التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم ويعرض فى ذلك من المحال ما يعرض فيما قلنا فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل التضايف فنقول ليس يمكن ان يقال ان بين الوحدة والكثرة فى ذاتيهما تقابل التضاد وذلك لان الكثرة ليس انما تعقل

مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هى كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان انما
انما هى كثرة بسبب الوحدة وقد علمت فى كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون الا بشىء
وبين ما لا يقال مهيته الا بالقياس الى شىء بل انما يحتاج الكثرة الى ان يفهم لها انها
من الوحدة لانها معلولة للوحدة فى ذاتها ومعنى انها معلولة غير معنى انها كثيرة و
الاضافة لها انما هى من حيث هى معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة
ثم لو كانت من المضاف كما يقال مهيتها بالقياس الى الوحدة لكان يقال مهية الوحدة بالقياس
الى الكثرة على شرط انعكاس المضافين ولكانا متكافئين فى الوجود من حيث هذه
وحدة وتلك كثرة وليس الامر كذلك واذ قد بان لك جميع هذا فبالحرى ان تجزم
ان لا تقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث هى
مكيال تقابل الكثرة من حيث هى مكيل وليس كون الشىء وحدة وكونه مكيالا
شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة تعرض لها ان تكون مكيالا لا انها تعرض ان تكون
علة ثم الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة التى توجد لها ان تكون مكاييل لكن واحد
كل شىء ومكياله هو من جنسه فالواحد فى الاطوال طول وفى العروض عرض وفى المجسمات
مجسم وفى الازمنة زمان وفى الحركات حركة وفى الاوزان وزن وفى الالفاظ لفظ
وفى الحروف حرف فيجتهد ان يجعل الواحد فى كل شىء اصغر ما يمكن ليكون التفاوت
فيه اقل عما يكون فبعض الاشياء يكون واحده مفترضا بالطبع مثل جوزة وبطيخة وفى
بعضها يفرض فيه واحد بالوضع فاذا دعلى ذلك الواحد اخذ اكثر من الواحد وما
منه لم يوجد واحدا بل يجعل الواحد هذا المفروض بتمامه ويجعل هذا الواحد من اظهر
الاشياء فى ذلك الجنس فالواحد مثلا فى الاطوال الشبر وفى العروض مثلا الشبر فى شبر
وفى المجسمات شبر فى شبر فى شبر وفى الحركات حركة متقدرة معلومة ولا يوجد حركة بهذه الصفة
عامة لجميع الا الحركات المتقدرة بالطبيعة وخصوصا التى لا تختلف بل هى متفقة

فى اثبات التقابل بالعرض بين الوحدة والكثرة

الواحد من كل شىء

فيبقى واحدة في كل تقدير وخصوصا التي هي اقل مقدار حركة فالاقل مقدار حركة
هو الاقل زمانا وهذا هو الحركة الفلكية السريعة حد المضبوط قدرها الا ان الدور
لا يزاد عليه ولا ينقص للعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر تجدده الى
الحين بل في كل يوم وليلة يتم دورة قريبة الى الوجود والتجديد الى التجربة ايضا حركات
الساعات فيكون حركة ساعة واحدة مثلا هي مكيال الحركات وكذلك زمانها
مكيال الازمنة وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة الا ان ذلك غير مستعمل
وغير واقع موقع الفرض الاول واما في الاثقال فليفرض ايضا ثقل درهم ودينار
واحد ايضا وفي ابعاد الموسيقى انحاء النغمة التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من
الابعاد الصغار ومن الاصوات الحرف المصوت المقصور او الحرف الساكن او مقطع مقصور
وليس يجب ان تكون كل واحد من هذه الاوضاع وانما الضرب قد يقع بالفرض
ويمكن ان يفرض الواحد من كل باب ما هو انقص وازيد مما فرض ومع فليس يجب
اذا كان في هذه الاشياء واحد منه مفروض ان يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس
فانه يجوز ان يكون الاخر مباينا الخط لا يكال به ولا فيهنا خطيا الخط وسطح متباين
لسطح وجسم مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم تباين جسما وسطحا وخطا
فكذلك الحركة قد تباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان والثقل ايضا تباين الزمان
والثقل ايضا ويجوز ان يكون لهذا الذي يباين ذلك مباين غير ذلك وقد علمت جميع ذلك
في صناعة التعاليم واذا كان كذلك فيكون الواحدات التي تعرض لكل جنس من هذه كثيرة
ويكاد ان لا يتناهى واذا كان هناك واحد يصلح لكيل شيء فيكون اشياء يكال لا يتناهى
لان يكال به ولما كان المكيال يعرف به الكيل عند العلم والحس كالمكاييل للاشياء فانهما
تعلم بهما وقال بعضهم ان الانسان يكيل كل شيء لان العلم والحس فيهما يدرك كل شيء
وبالحري ان يكون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له

فقد يقع

قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل وهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة
والكثرة وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان لان المساوي فان المساوي
يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي والاعظم الا متخالفين وكذلك
المساوي والاصغر اما الاعظم والاصغر فانهما ان تقابلا فمن المضاف فكان هذا
اعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليس المساوي مضايفا لاحدهما بل لما هو مساو له
ويظن انه ليس بحيث كان اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو وهو فان هذا قد
علمته في موضع اخر فاذا كان الامر على هذا فالحري ان يكون المساوي ليس مقابلته
الاولى للاعظم والاصغر بل لغير المساوي وهو عدم ما شانه ان يكون فيه المساواة
وليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل واشياء لا تقدير لها بل في
اشياء لها تقدير وكمية فالمساوي انما يقابل عدمه وهو اللامساواة لكن اللامساواة
تلزمه هذين اعني الاعظم والاصغر كالجنس ليست معنى جنسي بل يعني انه يلزم كل واحد
منهما فان واحدا منهما هو عظيم والعظيم معنى وجودي يلزمه فصل العدم والاخر
صغير والصغير من تلك الحيثية كذلك

فصل في ان الكيفيات اعراض

فلنتكلم
الان في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها
وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخرى ونقضنا مشاغبات من تمارى في ذلك
لكنه انما يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من
يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام وتسري فيها فاللون بذاته جوهر والحرارة كذلك
وكل واحد من هذه الاجناس هو عنده بهذه المنزلة وليس يقنعه ان هذه الاشياء
توجد تارة وتعدم تارة والشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم
ذلك بل ياخذ يتفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه بعد مدة لا يوجد
هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله ولا يصير الماء بذلك عرضا بل الماء جوهر له

ان تفارق تجوهر الخلاء فاه فارقت مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه
لانها فارقت وهي اصغر مما يدركه الحس مفارقة مفترقة ويقول بعضهم انها قد تكون
فبالحري ان يبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما ان
تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر غير
جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان يؤلف منها اجساما وهذا مجال الذهن يجري
في بعلجيتها فليس بالممكن ان يؤلف منها جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجوده
بالمقارنة للاجسام والسريان فيها فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع و
كل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد بين ذلك فيكون وثانيا انه لا يخلو اما ان
يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون
فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات
له اذ ليست فيه كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهر
بنفسه فليست الا اعراضا فانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق اجساما
فاما ان يكون مفارقة تنتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام
مجرد او يكون لها مفارقة قوام مجرد فان كانت لم يوجد في جسم وكانت فيه
فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الاخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد
بياضه فقد انتقل بياض الجسم بماسه او بقي مجردا الى ان يحصل في جسم بعيد
وهو غير مقارن جسما في مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكون فقد
فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه
ينتقل اليه من حرارة نفسه ويبرد هذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال يبطل
عرضيته لكثير من الناس جوز في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال

فصل في بيان امتناع انتقال العرض

في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون عرضاً لانّ

قوله وانما كان لا يكون تقرير لقول القائلين

قوامه لا في موضوع واما القائم في الموضوع اذا نظر فيه انه هل يصح له ان ينتقل الى

موضوع آخر من غير ان يجرّد عنهما فهذا الاعتبار ليس يصح الا بعد القوام في الموضوع

اي بل يجوز انتقاله الى موضوع آخر من غير ان يتجرد عنهما فهذا الاعتبار انما يصح بعد القوام في الموضوع فكيف لا يكون عرضا

ثم هذا لا يصح البتة لانه لا يخلو اما ان يكون الذي وجد له موضوع ما يتعلق ذاته

قوله ثم هذا لا يصح البتة لما قرر مذهب المجوزين لانتقال العرض بدء للاحتمال المذكور يريد ان يبين ان هذا المذهب باطل في نفس الامر

الشخصية بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته الشخصية

بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع

الشخصي وان كان انما اوجده في ذلك الموضوع سبب من الاسباب ليس ذلك السبب

مقوما له من حيث هو ذلك الشخص فقد يمكن ان يزول عنه ذلك السبب وسائر الاسباب

حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وبزوال ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه

الى موضوع آخر لان السبب في ان لا يحتاج شيء الى موضوع آخر هو عدم السبب في

ان كان يحتاج وهو في ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود

السبب الآخر الا ان يكون مستحيلا زوال ذلك السبب الا لوجود هذا السبب الآخر

قوله الا ان يكون استثناء مما يفهم من قوله فان عدم سبب احتياج مستلزم لعدم الحاجة

لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون بذلك الشيء قد فارقته الحاجة الى

اليه ولا واسطة بينهما بالنظر الى ذاته الشخصية وان كان يجوز بالنظر الى ماهيته

الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر لامر بين اما الاول فبزوال السبب الاول

واما الثاني فبوجود السبب الثاني فجملة هذه الاسباب تكون امورا خارجة عن طبائعه

فلا يوجد الا في ذلك الموضوع الشخصي اما الاول فلامتناع ان يكون له

ليس يحتاج اليها في تحقق ذاته موجودا وذلك اللون مثلا انما يحتاج اليها في ان

يتخصص بموضوع فكونه لونا وكونه هذا اللون بعينه ان كان يغنيه عن الموضوع

قوله فكونه لونا وكونه اه لما بين ان انتقال العرض انما يتصور اذا كان سبب تعلقه امرا خارجا عن

فليس يوجد شيء ان يجعله محتاجا الى الموضوع فان الغني بوجوده عن الموضوع يعرض

له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان لا يغنيه بل يعلقه بموضوع

يقتضي امرا متعينا له

فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه مقتضى امر متعين بعينه فان المتعين لا

يقتضي شيئاً تقومها لا انها تبدل بالقوة مما ليس بعضه يخالف الآخر في حكمه فان

فيه ان الانقلاب بعضه ممكن وبعضه محال

قيل فكيف يقتضي الواحد المعين فيقال يقتضي الذي يتعلق به صحة وجوده اولا فيتعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غني عن الموضوع واما مفتقر الى موضوع ... مقيم على موضوع واحد واما انقلاب العين فقد تلزمنا عن ذكره عدة بحث ان يخرج منها فان انقلاب العين يعني به ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول شيء في الثاني فانه ان كان هكذا فيكون الاول قد عدم والاخر قد حصل ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني بل انما نعني بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني فاذن للثاني يبقى من الاول شيء في الثاني فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا في مسئلتنا فيكون في اللونية شيء بطل وشيء بقي فيكون هذا الذي بطل هو الذي صار به الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا فيها ونرجع و نقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا او شيئا اخر بذاته فلا يخلو اما ان يكون نحوه اليه اشارة ويكون البياض الذي من شانه ان يدرك الان يعجز عن ادراكه للقلة الفاحشة ويكون على الجملة التي تعرض البياض عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجود حتى يكون فيه مشار اليه وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون له في ذاته مقدار يكون الا القليل منه محسوسا فانا لا نتخيل بياضا الا وضع له ولا مقدار فضلا عن ان نراه واذا له مقدار ووضع وزيادة هو هيئة البياضية كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الجملة التي كان يعرض البياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا روحانيا فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياض على النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة اخرى بصورة اخرى روحانية فيكون ولا ما نعرفه بياضا فقد

وذات صورة واما المفارق العقلي فقد اشرنا فيما سلف الى انه لا يجوز ان ينتقل مثل
هذا الشيء مرة اخرى ذا وضع ومخالطا للاجسام واما ان جعل جاعل البياض شيئا
في نفسه ذا مقدار فيكون له وجودان وجود انه بياض ووجود انه مقدار فان كان
مقداره غير المقدار الذي للجسم الذي هو فيه فاذا كان في الاجسام وسار فيها
فيكون قد دخل بعد في بعد وان كان هو نفس الجسم مجازا فيكون الامر قد
عاد الى ان الشيء الذي هو البياض جسم وله بياضية فيكون البياضية موجودة في
ذلك الجسم الا انها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية بل شيء
في ذلك الجسم انه حد البياض ومهيته ليست مهية الطويل العريض العميق بل يكون
مهية الطويل العريض العميق الحال ايضا على هذا الراي فيكون البياض مقارنا
لهذا الشيء لا على الانفراد وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارق
وليس جزءا من ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة
عرضا الا انه لا ينبغي الكلام في انه من طبيعته ان يفارق ايضا فقد تبين ان الكيفيات
التي هي محسوسة اعراض وهذا مبدأ للطبيعيات واما الاستعدادات فامرها واضح
واما التي تتعلق بالنفس من ذوات الانفس فقد تبين في الطبيعيات انها اعراض تقوم
في اجسام وذلك حين تكلمنا في احوال النفس

فصل في العلم وانه عرض

واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض
اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر
لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او
نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان

العشر في الجوهرية الوجود العيني

ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر
وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع
بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل نريد بالعين التي اذا حصل فيها الجوهر
صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كذلك ماهيتها انها كمال لما بالقوة ليست
في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال لما بالقوة من جهة كذا
حتى تصير ماهيتها محركة للعقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو انها
ماهية تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في
العقل فانه في كليهما ماهية توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية
تكون كمالا لما بالقوة في الاين مثلا لكل شيء توجد فيه ثم وجدت في النفس لا
كذلك لكانت الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المقناطيس حقيقته
انه حجر يجذب الحديد واذا وجد مقارنا لجسمية كف الانسان فلم يجذبه ووجد
مقارنا لجسمية حديد فما جذبه فلم يجب ان يقال انه يختلف بالحقيقة في الكف
والحديد بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب
الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصورة واذا كان عند الحديد ايضا
كان بتلك الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا
بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل
ليست ماهية ما في الاعيان ليست في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر ماهية لا تكون
في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلومات فنقول قد قلنا انه لا يكون في
موضوع في الاعيان اصلا فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا

وقد تكون جوهرا وقد منع هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شيء توجد

يعني ان الممنوع والمنكر عندنا هو ان يكون شيء الواحد جوهرا

في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما و

وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهيات تصير عرضا

اي يكون موجودا في النفس لا كجزء ولقائل ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر

قوله ولقائل ان يقول الخ يعني لقائل ان يحتج على كون العلم بالجوهر جوهرا بان يقول

المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون للمعقول منها عرضا لكن المعقول منها

لا يخالفها لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها

العيني عرضا لكنه ليس كذلك لانها لذاتها معقولة وتقرير الجواب ان هذا السؤال ناش عن فوة المعنى المقصود فان معنى كونها لذاتها هو انها تعقل ذاتها

معقولة هو انها تعقل ذاتها فان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة و

علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج ان يتولاه العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها

وجيه ل ليس يحتاج وجود المعقول منها الى ان ل

يكون من كل جهة مثلها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان

ذواتها فيها فان معنى قولهم ان العقل ينتزع صور الموجودات يثبتها في ذاته فليس معناه انه ينتزع تلك الصور الذات كما هي بل العقل معناه

يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا تصير بنفسها صورة لنفس

انسان ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وقد علمت كل

العقل كما ذهب اليه قوم بل معانيها تكون صورا لها فالمعقول من المفارقات ليس هو ذواتها لانها يلزم منه محالات بل الحاصل منها في العقل معاني

شيء بالفعل ولكانت تصير كذلك النفس واحدة وتبقى النفوس الاخرى ليس لها

فهي اعراض في النفس

الشيء الذي يعقله اذ قد استبد بها نفس ما والذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد

يكون صورة لمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل بان تكون هي بعينها منطبعة في تلك

على مذهب افلاطون فانما علمنا بها هو بحسب امثالها اذ لا يصح على تلك الصور ان تنتقل الينا وقد تبين هذا في مواضع بل الموجود

المادة وفي اخرى واخرى فهو محال تعلمها بادنى تامل وقد اشرنا الى المحال في ذلك

عند كلامنا في النفس وسنحرر من بعد الخوض في بيان ذلك فاذن يكون الاشياء

فليس يجوز ان تقوم بمفارقاتها بذاته حتى يحل ان يكون بعض ذواته هو علمنا بها كان في عقل او نفس

انما تحصل في العقول البشرية معانيها لا ذواتها ويكون حكمها حكم سائر المعقو

من الجواهر الا في شيء واحد هو ان تلك تحتاج الى تقشير حتى تتجرد منها معنى

الصور فان اثبات ذلك الذي نذهب اليه متوقف على اثبات هذا اعني كون المعقول من المفارقات ايضا ليس الذوات بل معاني المهيات فاذا

معقول وهذا لا يحتاج الى شيء غير ان يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس و

هذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما نذهب اليه فنقول

قوله وهذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج يعني ان الذي قلنا في جواب السؤال من كون المعقول من المفارقات ايضا هو معاني مهياتها لا

ان هذه المعقولات سنبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات

فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من اشيا
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا لها بل يجب ان تنال
عنها هو علمنا بها وكذلك ان كانت صور المفارقة وتعليميات مفارقة فانما كانت
علمنا بها اما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها توجد لنا منتقلة الينا فقد بينا
بطلان هذا في مواضع بل الموجود منها لنا هي الآثار المحاكية لها لا محالة وهي
علمنا وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة
حصول ذلك في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا ولانها آثار في النفس
لا ذوات تلك الاشيا ولا امثال لتلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية
فيكون ما لا موضوع له لم يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهي اعراض في
النفس

فصل في الكيفيات التي في الكميات واثباتها

هذا الفصل يليق بالطبيعيات
فقد بقي جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه
كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات واما التي في العدد كالزوجية والفردية
وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب و
اما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التي
تعرض هذه المقادير فليس وجودها ببين فان الدائرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان
يبرهن على وجودها لان سائر الاشيا انما بين له بوضع وجود الدائرة لان
ذلك المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذا المربع وكذلك سائر الاشكال
واما الكرة فانما يصح وجودها اذا دار دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة
اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها في اول الوضع
لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حركت مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة

زاد الخط وعلى العكس نقص وتميم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء زيد انما يكون في البعد الواقع عليه الخط من جانب المحيط كما لا يخفى

حافظا بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودايرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم
الدائرة مما ينكر وجودها من يرى تاليف الاجسام من اجزاء لا يتجزى فيجب ان يبين وجود
الدائرة واما عرضيتها فظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على
مذهب من يركب المقادير من اجزاء لا يتجزى فيمكن ان يثبت عليه ايضا وجود الدائرة
من اصوله ثم ينقض بوجود الدائرة جزءه الذي لا يتجزى وذلك لانا اذا فرضنا دائرة
على النحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دايرة في الحقيقة بل كان المحيط
مضرسا وكلما اذا فرض فيها جزء على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة فقد
يكون عندهم مركزا في الحس فيجعل المفروض مركزا في الحس طرف خط مولف من
اجزاء لا يتجزى مستقيم فان ذلك صحيح الوجود مع فرضهم الا يتجزى فان طوبق
بطرفه الاخر جزء من الذي عند المحيط ثم ازيل وضعه واخذ الجزء الذي يلي الجزء
الذي من المحيط الذي اعتبرناه وطابقناه الخط ولا فطوبق براس الخط المستقيم
مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز فان طابق فذلك الغرض وان زاد او نقص
فيمكن ان نتم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء زيد لانه ان زاد ازيل وان نقص تمم
وان نقص بازالته وزاد بالحاقه فهو منقسم لا محالة وفرض غير منقسم فاذا فعل كل
جزء جزء تمت الدائرة ثم كان في سطحها تضريس ايضا من اجزاء فان كانت موضوعة
في فرج دخلت تلك الاجزاء الفرج ليستوي بها الخلل من السطح كلها وان كانت لا
تدخل الفرج فالفرج اقل منها في القدر فهي اذن منقسمة لان الذي على الفرج
اقل حجما منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم يمكن فصله وان لم تكن
موضوعة في فرج ازيلت عن وجه السطح من غير حاجة اليها فان قال قائل انه اذا لوحظ
بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكن التطبيق لا بمماسة ولا بموازاة مع المركزي
والذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول لم لا يتم لو اعدمت هذه الاجزاء كلها او

بقي الذي في المركز الذي في المحيط اهل كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا

الخط فانهم يجوزون ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل

اخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيها يتم هذه الاستقامة في الخلا

الذي لهم حتى يكون بين جزئين في الخلا استقامة وبين جزئين اخرين لا يكون وهذا

شطط ممن يتكلفه ويجوز القول به فلا ضير فانما يبيع عقله بثمن بخس فان البد

ايضا تشهد ان بين كل جزئين يتفق محاذاة لا محالة يملأها من الملأ اقصر من الملأ

او اقصر بعد في الملأ وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء

موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفيها طرف مستقيم

نهنا ايضا من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه

لو كانت معدومة وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم

الذي هو الكهانة في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت يتصوره على الاجزاء

لا تتجزى منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على قانون القائلين

اذا صحت دائرة صحت الاشكال الهندسية فيبطل الجزء ويعلم من ذلك ان كل خط

مستقيم ينقسم بقسمين متساويين وان قطر الايشار لا يضلع وما اشبه ذلك

فالخط الفرد الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط مؤلف من اجزاء لا يتجزى

يشارك كل خط وهذا خلاف ما برهن عليه بعد وضع الدائرة وكذلك اشياء

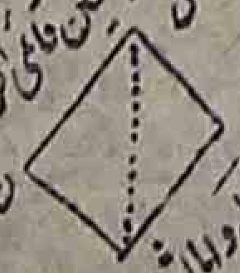
اخرى غير هذا واما اثبات الدائرة على اصل المذهب الحق فيجب ان نتكلم فيه واما

الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط اذا لزمه المتحرك لم يكن حايدا فان فارقه

كان حايدا عادلا فذلك مما لا يمكن دفعه فنقول قد تبين في الطبيعيات من وجوه

الدائرة وذلك لانه تبين لنا ان جسما بسيطا وتبين ان كل جسم بسيط فله شكل

طبيعي وتبين ان شكل الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه ولا شكل شيء



البرهان الثاني

من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض بسطح اخر وخط اخر ان يكون وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية ومن البين انا يمكننا ان ننقل هذا الجسم او هذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الاخر وموضوعا وضعه كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له وموضوعا وضعا يوضع على في موضعه او موازيا ويمكن بجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع اخر يقاطعه في الكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامته ولم تكن استدارة لم يمكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة في الطول ثم راجعة اي الرجوعات كانت وذاهبة في السمك وراجعة كيف كانت او ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي تفرض على واسطة الخط او السطح في تحريكها خطا مستقيما فانه لا يلقى البتة ذلك الجسم بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاقسام بالفعل يعتبره بل يجب اخر الامر ان يتفق حركة على صفة انكرها اما ان يكون احد الطرفين فيها من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والاخر ينتقل وذلك على الدوران او كلاهما ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والاخر اسرع فيكون الطرفان او المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان يضعف على التمام وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك فالطريقة الاولى تناقضه وايضا نفرض جسما ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الاخر ونجعله قائما على سطح مسطح مماس له بطرفه الاخف حتى يقوم قائما عليه بحيث انت تعلم ان قيامه اذا عدل ميله الى الجهات مما يستمر وانه اذا اميل جهة فزال الذي

حتى سقط فيحدث دائرة لا محالة او منحنٍ اما كيف تكون فلنفرض نقطة في الراس المماس للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فحينئذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة في موضعها فيكون كل نقطة نفرضها في راس ذلك الجسم فقد فعلت دائرة واما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة ومركزهما النقطة المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا او خطا منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على سبيل المحاذاة فمحال ان ينجر النقطة على السطح لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست في الطبع وليست بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك لا تسبب تدفعها الى تلك الجهة بل انما تدفعها على حفظ الاتصال بدفعها على خلاف حركتها فثقلها لا يمكن ان ينزل هي كان العالية منها اذ هي اثقل يطلب حركة اسرع و المتوسطة ابطأ وهناك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف فيضطر العالي الى ان يشيل السافل حتى ينحدر فيكون حينئذ الجسم منقسما الى قسمين جزء يميل الى العلو وقسر الاخر جزء يميل الى السفل طبعا وبينهما هو حد مركز للحركتين وقد خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فبين انه ان لزم عن انحدار الجسم والعلو الى فوق وان لم يلزم عنه فوجود الدائرة اصح فاذا ثبت الدائرة ثبت المنحني لانه اذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز دوران احد ضلعي القائمة على الزاوية فصح المخروط فان فصل مخروط بسطح مجاز فصح قطع منحن

فصل ١٠ في المضاف

واما القول في المضاف وبيان انه كيف يجب ان يتحقق ماهية المضاف وحدهما فالذي قد بيناه في المنطق كاف لمن فهمه واما انه اذا فرض للاضافة وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل بذاته انما يعقل

دائما الشئ الى شئ فانه لا اضافة الا وهو عارض ولكنه عروضها الجوهر مثل

الاب والابن وللكم فمنه ما هو مختلف فى الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف

مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوى والمساوى والموازى والموازى

المطابق والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه محدود محقق

كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبنى على محقق كالكثير الاضعاف

والكل والجزء ومنه ما ليس محقق بوجه مثل الزايد والناقص والبعض والجملة

وكذلك اذا وقع مضاف فى مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو

ازيد بالقياس الى زايد ايضا مقيس الى ناقص ومن المضاف ما هو فى الكيف

فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطئ والثقيل والخفيف

فى الاوزان والحاد والثقيل فى الاصوات وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة

اضافة وفى الاين كالاعلى والاسفل وفى المتى كالمتقدم والمتاخر وعلى هذه الصفة

ويكاد ان يكون المضافات فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال

ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكات فاما التى بالزيادة فاما من الكم كما تعلم واما

فى القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتى بالفعل والانفعال

كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتى بالمحاكاة فكالعلم و

المعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس

يحاكى هيئة المحسوس على ان هذا لا يضبط بتقديره وتحديده لكن المضافات قد

تعرض من جهة فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان الى شئ آخر من الاشياء

التى لها استقرار فى المضاف حتى تعرض لاجله لهما اضافة مثل المتيامن والمتياسر

فليس فى المتيامن كيفية او امر من الامور مستقر اصار به مضافا بالمتيامن الا نفس التيامن

وربما كان فى كل واحد احتيج الى ان يكون فى كل واحد من الامرين شئ حتى يصير به مضافا

الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان فى العاشق هيئة مدركة هى التى جعلته معشوقا للعاشق وربما كان هذا الشئ فى احد الجهتين دون الاخرى مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل فى ذاته كيفية هى العلم صار بها مضافا الى الاخر والمعلوم لم يحصل فى ذاته شئ اخر انما صار مضافا لانه قد حصل فى ذلك الاخر شئ هو العلم والذى بقى لنا ههنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد و

لما كان هذا البحث متعلقا بماهية المضاف قدمه على البحث عن وجوده ولهذا قال والذى بقى لنا اشعارا بانه ينبغى ان يذكر مع الابحاث

بالموضوع موجود فى شيئين ام لا اعتبار ان كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم ولكل واحد

بان يكون امرا واحدا موضوعا للاعتبارين معا وذلك الامر فى الابوة والبنوة مثلا غير الاب والابن ثلاثا او ثنائيا

من المضافين خاصية فى اضافته فنقول ان كل واحد من المضافين فان له معنى فى نفسه بالقياس الى الاخر ليس هو المعنى الذى للاخر فى نفسه بالقياس اليه وهذا بين فى الامور المختلفة الاضافة كالاب فان اضافة الابوة وهى وصف وجوده فى الاب وحده ولكن انما هو للاب بالقياس الى شئ اخر فهو فى الاب وليس كونه بالقياس الى الاخر هو كونه فى الاخر فان الابوة ليست فى الابن والا لكانت وصفا له يشتق له منه الاسم بل الابوة فى الاب وكذلك ايضا حال الابن بالقياس الى الاب فليس ههنا شئ واحد البتة هو فى كليهما فليس ههنا الا ابوة او بنوة

ومتعددا بالشخص ثلاثا او ثنائيا

واما حال الموضوع عند الابوة والبنوة فليس يعرفها ولا لها اسم فان كان ذلك

اى امر واحد مشترك بين الابوة والبنوة غير الاب والابن ثلاثا او ثنائيا — يعنى لو قال قائل منهم

كون كل واحد منهما يحال بالقياس الى الاخر فهذا ككون كل واحد من القفنس والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الاخر يجعله واحدا لان ما لكل واحد بالقياس الى الاخر فهو لذلك الواحد لا للاخر لكنه بالقياس الى الاخر فاذا فهمت هذا فيما مثلناه للذى لا خفاء فى الحال فى سائر المضافات التى لا اختلاف فيها وانما يقع اكثر الاشكال فى هذا الموضع فانه لما كان لاحد الاخوين حالة بالقياس الى الاخر وكان للاخر ايضا حالة بالقياس الى الاول وكانت الحالتان من نوع واحد حسبتا شخصا واحدا وليس كذلك فان للاول اخوة الثانى

جزاء لقوله فان كان ذلك يعنى انه لا يجب ان يكون كون كل واحد منهما ... سيد احمد

ابطال ان عرض الاخوة صفة واحدة قائمة بالاخوين

ای له وصف انه الثانی فی ذلک الوصف له ولکن بالقیاس الی الثانی ولیس فی ذلک وصف
الثانی بالعدد بل بالنوع کما لو کان الثانی ابیض والاول ابیض بل الثانی ایضا له نحو هذا
الاول لان له حالة فی ذاته معقولة بالقیاس الی الاول وکل المتماسین فان
کل واحد منهما مماس لصاحبه بان له مماسة التی لا تکون الا بالقیاس الی الاخر ولکن
الاخر مثله فلا یظنن ان بینهما عرضا واحدا یکون فی محلین حتی یحتاج ان یعتذر
من ذلک فی جعل العرض بینهما مشترکا کما فعل ضعیف لم یمیز لکن الاشد اهتماما من
هذا معرفتنا هل الاضافة فی نفسها موجودة فی الاعیان او امر انما یتصور فی العقل
ویکون ککثیر من الاحوال التی تلزم الاشیاء اذا عقلت بعد ان یحصل فی العقل امور
لم یکن لها من خارج فتصیر کلیة وذاتیة وعرضیة ویکون جنسا وفصلا ویکون محمولا
وموضوعا واشیاء من هذا القبیل فقوم ذهبوا الی ان حقیقة الاضافات انما تحدث
ایضا فی النفس اذا عقلت الاشیاء وقوم قالوا بل الاضافة شیء موجود فی الاعیان
واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا فی الوجود اب ذلک وان ذلک فی الوجود ابن هذا
عقل او لم یعقل ونحن نعلم ان النبات یطلب الغذاء وان للطلب مع اضافة ما ولیس
للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراک ونحن نعلم ان السماء فی نفسها فوق الارض
والارض تحتها ادرکت او لم تدرک ولیست الاضافة الا مثال هذه الاشیاء التی ذکرناها
هی تکون للاشیاء وان لم تدرک وقالت الفرقة الثانیة انه لو کانت الاضافة
موجودة فی الاشیاء لوجب من ذلک ان لا تنتهی الاضافات فانه کان یکون بین الاب
والابن اضافة وکانت تلک الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لکل واحد منهما
فمن حیث الابوة للاب وهی عارضة له والاب معروض لها فهی مضافة وکذلک البنوة
فههنا ایضا علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التی بین
الاب والابن فیجب ان یکون للاضافة اضافة اخری وان یذهب الی غیر النهایة وان یکون

ایضا من الاضافات ما هی علاقة بین موجود ومعدوم کما نحن متقدمون بالقیاس

دلیل آخر للفرقة الثانیة

الی القرون التی تخلفنا وعالمون بالقیمة والذی ینحل به الشبهة من الطرفین جمیعا

وذلک لان الشک المذکور ... من طریق اللاتناهی

ان نرجع الی حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذی ماهیته تکون معقولة

بالقیاس الی غیره فکل شیء یکون فی الاعیان یکون بحیث ماهیته انما تعقل بالقیاس

ثم یعلم ان المحدود منه ما هو مضاف بذاته وهو المضاف الحقیقی ومنه مضاف لغیره وهو المضاف المشهوری ولما کانت

الی غیره فذلک الشیء من المضاف لکن فی الاعیان اشیاء کثیرة بهذه الصفة فالمضاف

فی الاعیان موجود فان کان للمضاف ماهیة اخری فینبغی ان یجرد ما له من المعنی المعقول

الشک من هذه الحیثیة بقوله وهذا المعنی لیس معقولا بالقیاس الی غیره بسبب شیء غیر نفسه بل هو مضاف لذاته لا باضافة اخری حتی لا

بالقیاس الی غیره فذلک المعنی هو بالحقیقة المعقول بالقیاس الی غیره وغیره

انما هو معقول بالقیاس الی غیره بسبب هذا المعنی فهذا المعنی لیس معقولا بالقیاس

جواب الشک من هذه الجهة اشار بقوله واما کون هذا المعنی المضاف ای اما کون هذا المضاف بذاته فی هذا الموضوع فهذا الکون

الی غیره بسبب شیء غیر نفسه بل هو مضاف لذاته علی ما علمت فلیس هناک ذات و

شیء هو الاضافة بل هناک مضاف بذاته لا باضافة اخری فینتهی من هذا الطرف الاضافات

الوجود ایضا مضاف ولکن لیس الکون فی الموضوع نفس الابوة فلیکن عارضا لازما لها اذ قد علمت ان المضاف یعرض جمیع

واما کون هذا المعنی المضاف بذاته فی هذا الموضوع فهو من حیث انه فی هذا الموضوع

وله وجود آخر مثلا وهو وجود الابوة وذلک الوجود ایضا مضاف لکن لیس ذلک هذا

للمحاملیة التی هی عارضة للاب والابوة مضافة الی البنوة فان نفس المحمولیة لذاتها ماهیة معقولة بالقیاس الی الموضوع لا یحتاج

فلیکن هذا عارضا من المضاف لوازم المضاف فکل واحد منهما مضاف لذاته الی ما هو مضاف

الیه بلا اضافة اخری فالکون محمولا مضاف لذاته والکون ابوة صارت مضافة لذاته فاذ

اخری وحالیة اخری الا بتعمل العقل واعتباره فله ان یعتبر للحالیة حالیة اخری وهکذا حتی ینقطع بانقطاع تعملاته واعتباراته ولحظاته

نفس هذا الکون مضاف لذاته لیس یحتاج الی اضافة اخری یصیر بها مضافا بل هو

ای الکون محمولا حالا او لیاد ... ای لیس مضافا بغیره حتی یحتاج الی اضافة اخری حالا او لیاد

لذاته ماهیة معقولة بالقیاس الی الموضوع ای هو بحیث اذا عقلت ماهیته کانت محتاجة

فسر قوله السابق بهذا لئلا یتوهم انه لا بد ان یکون

الی ان یحضر فی الذهن شیء آخر یعقل هذا بالقیاس الیه بل اذا اخذ هذا مضافا

یعقل هذا بالقیاس الیه

فی الاعیان فهو موجود مع شیء آخر لذاته لا لمعیة اخری تتبعه بل نفسه نفس المع

او المعیة المخصصة بنوع تلک الاضافة واذا عقل احتیج الی ان یعقل مع المضاف الیه اخر

عطف علی قوله اذا اخذ هذا مضافا فی الاعیان ای اذا عقل الکون

کما کانت ماهیة الابوة من حیث هی ابوة بنوع تلک الاضافة فذاتها مضافة بذاتها

لا باضافة اخری رابطة وللعقل ان یخترع امرا بینهما کأنه معیة خارجة منهما الا

ای بین الابوة والاب او بین

ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة الوجود حيث يحتاج وجوده الى ... وشيء آخر يتعلق ويفتقر اليه ...

لا يضطر اليه نفس التصور بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يفعلها العقل

فان العقل قد يقرن اشياء باشياء لانواع من الاعتبارات للضرورة فاما في نفسها

فهي اضافة لا باضافة لانها مهية لذاتها تعقل بالقياس الى الغير وههنا اضافات

المضاف فالابوة مثلا مضاف عقلت او لم تعقل وحكمه في العقل هو انه معقول المهية بالقياس الى غيره كما ذكر

كثيرة يلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه الامر

من لحوق هذه الاضافة لا لاضافة الابوة ويوجد لذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم

بيانية اي ذلك الامر ... اي الكون محمولا ... هو لحوق ... يعني ان ما يجري عليه ذلك هو الابوة ...

فانها لا تكون لاحقة باضافة اخرى في نفس الامور بل تلحقها لذاتها وان كان

الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم في

العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى واذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان للمضاف

في الوجود وجودا بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف

اي في الاعيان موجود فيها س — اي يصدق عليه هذا الحد في الخارج ونحن لا نعني بوجود مهية من المهيات

في الوجود الا عرضا اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم

الذات واحدا او اصلا بين الشيئين واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل فيكون

... يعني كون المضاف مقيسا الى شيء على ما ذكرنا قبل امر

ذلك هو الاضافة العقلية في الاضافة الوجودية مما بيناه وهو كونه بحيث اذا

او عقل عقل بالقياس الى الغير ... صفة اخرى ...

عقل كان معقول المهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس

الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث الاضافة

قوله وله في العقل حكم اه وحكمه في العقل هو كونه معقولا بالقياس الى غيره فهذا الحكم

ويجوز في العقل اضافات مخترعة انما يفعلها العقل بسبب الخاصية التي للعقل

منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك

اضافة الى الضايفين نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون

اي لا يلزم من كون الاضافة موجودة في الاعيان ان يكون كل اضافة موجودة لان

له في الوجود اضافة واما التقدم والتاخر في الزمان واحدهما معدوم وما اشبه

جواب عن الدليل الثاني يعني ان هذا النوع من التقدم والتاخر ليس من

ذلك فان التقدم والتاخر متضايفان من الوجه اذا عقل وبين المعقول الذي

... ما ذكره في المقالة الرابعة ...

ماخوذ عن الوجود الخاص فعلمت ان الشيء في نفسه ليس بمتقدم الا بشيء موجود معه

وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود للطرفين معا في الذهن فانه اذا احضر

الموجودات العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان مضايفه موجودا معه فمعنى سائر التقدمات حيث

في الذهن صورة المتقدم وصورة المتاخر عقلت النفس هذه المقايسة واعتبرت

الموجودين فى العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشئ فى نفسه متقدما فكيف يتقدم على لا شئ موجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فانما تضايفهما فى العقل وحده وليس فى الوجود لهما معنى قائم من حيث هذا التقدم والتاخر بل هذا التقدم والتاخر بالحقيقة من المعانى العقلية والمناسبات التى يفرضها العقل واشياء اليهما

المقالة الرابعة وفيها ثلث فصول فصل فى المتقدم والمتاخر وفى الحدوث

لما تكلمنا على الامور التى تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحرى ان نتكلم فى الاشياء التى تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدء اولا بالتى تكون للوجود ومنها التقدم والتاخر فنقول ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك فى شئ وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شئ ليس للمتاخر ويكون لا شئ للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم فى المكان والزمان وكان التقدم والقبل فى اشياء لها ترتيب كما هو فى المكان فهو الذى هو اقرب من ابتداء محدود فيكون له ان يلى ذلك المبدء حيث ليس يلى ما هو بعده والذى بعده يلى ذلك المبدء وقد وليه هو وفى الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او آن يفرض مبدءا وان كان مبدء مختلفا فى الماضى والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدء محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبى فى امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر ووضع الجوهر مبدءا ثم ان جعل المبدء الشخص اختلف وكل الاقرب من المحرك الاول كالصبى يكون قبل الرجل وقد يكون فى امور لا من الطبع بل اما صناعة كنغم الموسيقى فانك ان اخذت من الحدة كان المتقدم غير الذى يكون اذا اخذت من الثقل واما بخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل

السابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له
منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل متقدما فان
السابق من بابه ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن
هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك
الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود
اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول الوجود متقدما على
الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد
الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه
ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود
احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الشيء الثاني من
هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته
الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب
وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك
لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك
زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده
وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود
الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخر تأخرا اذ لو كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى ولا يبعد
ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء

التقدم بالشرف

التقدم بالطبع

التقدم بالعلية

قوله فيه تصريح بكون حركة اليد وحركة المفتاح لهما معية زمانية في الزمان

ابطال الخلف

لايجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشئ الا و يكون معه الشئ فان كان شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة و سببا لوجود الثانى و ان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشئ و ممكن ان لا يكون و ليس احد الطرفين اولى من الاخر فكذلك المكون هو كذلك ممكن ان لا يكون و لا من حيث هو ممكن ان يكون هو بموجود و لا من حيث ذلك ان يكون فذلك معط للوجود و ذلك لان كون الشئ عن الممكن ان يكونه ليس لذاته انه ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا ليس كافيا فى ان الشئ عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكون فان لم يكن كافيا فقد يكون معه الشئ موجودا مرة و مرة لا يكون و نسبته الى الذى يكون و الذى لا يكون فى الحالين نسبة واحدة و ليس فى الحالة التى تميز فيها ان يكون منه ان لا يكون تميز امر بسببه جد المعلول مع امكان كونه عن العلة تميزا يخالف به حال لا وجود المعلول عن العلة مع امكان كونه بسببه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه عن العلة الى وجود الشئ عنه و لا وجوده عنه واحدة و ما نسبته الى وجود الشئ عنه و نسبته الى لا وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك حال تميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا توجب هذا التميز فهذه الحال اذا حصلت للعلة وجبت هى تكون جملة الذات و ما اقترن اليها هو العلة و قبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلية و كان من الشئ الذى يصح ان يصير علة و لم يكن ذلك الوجود وجود العلة بل وجود اذا انضاف اليه وجود العلة و وجود اخر كان مجموعهما العلة و كان حينئذ يجب عنه المع سواء كان ذلك للشئ ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا منتظرا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المع من غير نقصان شرط باق وجب وجود المع فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته و وجود علته واجب عنه وجود المعلول و هما معا فى الزمان او الدهر او غير ذلك و لكن ليسا

فيما يدل على كون العلة مع المعلول فى الزمان او الدهر او غيرهما

[illegible] على معنى العلة والمعلول

معا في القياس الى حصول الوجود دون ذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له

حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود

ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد

منهما اذا وجد وجد الاخر واذا ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر معلولا اوليس

احدهما اولى ان يكون علة في الوجود دون الاخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر

فيما تضمنه مفهوم هذه القضيه وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد

الاخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا لا يخلو اما ان يعنى به ان وجود كل واحد

منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه ان يحصل الاخر او ان وجود كل واحد منهما

اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر او ان وجود كل واحد منهما

اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما يجب

اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فان

لفظة اذا في مثل هذه المواضع مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان احدهما

هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر بعد المكانة وهو العلة واما المعلول فليس حصوله

يجب عنه حصول العلة بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني

فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد

حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة وذلك لانه ان كان قد حصل فلم يجب في الوجود

من حصول العلة اذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الان

لا يعني بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فيصح فلا يصدق في جانب المعلول من وجهين و

ذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول المعلول والثاني

ان الشئ قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شئ الذي يفرض حاصلا الا

ان لا يعنى بلفظ حصل مفهومه واما القسمان الاخران فالاول منهما فيصح فانه يجوز ان يتما

اذا وجدت العلة فى العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذى تلك علته بالذات

فى العقل وايضا اذا وجد المع فى العقل وجب ان يحصل ايضا وجود العلة فى العقل

واما الثانى منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك انه اذا وجد المع شهد العقل

بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة مفروع عنه حتى يحصل المعلول وهاكانت

فى العقل بعد المع لا فى الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الاخر من هذين القسمين

الداخلين فى الرابع لما قد عرفت وكذلك فى جانب الرفع فانا اذا رفعنا المع بالحقيقة

واذا رفعنا المع لم نرفع العلة بل عرفنا ان العلة تكون قد ارتفعت فى ذاتها اولا حتى

امكن رفع المع فلانا لما فرضنا المع مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه معه بالقوه

وهو انه كان ممكنا رفعه وان كان انما ممكنا رفعه فانما امكن رفع العلة اولا فرفع العلة

واثباته سبب رفع المع واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فرجع

الى حيث ما افدناه فنقول فى حل الشبهة انه ليست المعية التى هى اوجب لاحدهما

العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر لانهما فى المعية سواء بل انما

اختلفا لان احدهما فرضناه انه لم يجب وجوده بالاخر بل مع الاخر والثانى فرضناه

انه كما كان وجوده مع وجود الاخر فكذلك هو بالاخر فهكذا يجب ان يحقق هذه المسئلة

ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وانه ايهما اقدم وايهما اشد تاخرا فان معرفة

ذلك من المهمات فى امر معرفة التقدم والتاخر وعلى ان القوة والفعل بعينه من عوارض

الموجود ولواحقه الاشياء التى يجب ان يعلم حيث يعلم احوال الموجود المطلق فصل فى القوة

والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون واعلم ان لفظة

القوة والفعل وما يرادفها قد وضعت اول شىء للمعنى الموجود فى الحيوان التى يمكنه

بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس

فى كميتها وكيفيتها ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة من المعنى الذى هو

فيه ما يدل على ان المكافؤ فى الوجود معتبر فى جانب المعلول فلا يمكن تأثير الفاعل بدونه

القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشاء
التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل له بسهولة الشي بسهو
وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافعال والتحريكات الشاقة ان ينفعل ايضا منها
وكان انفعاله والالم الذي يعرض له منه يصده عن اتمام فعله فكان اذا انفعل انفعا
محسوسا قيل له ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل
دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه
بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة ثم جعلوه وان لم يفعل شيئا واحدا ثم جعلوا
الشي الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة
ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحالة التي للحيوان وبها يكون له ان يفعل وان لا
يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوايق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم
ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون في شي
هو مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث ذلك آخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سمو
الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من آخر في آخر بانه آخر حتى ان الطبيب اذا حرك نفسه او عالج نفسه
فكان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل العلاج او التحريك بل من
حيث هو آخر بل كانه شيئان شي له قوة ان يفعل وشي له قوة ان ينفعل ويشبه
ان يكون الامران منه مفترقين في جزئين مثلا المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه
وهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته فهو من حيث يقبل العلاج غيره لذاته من حيث
يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشي الذي له قوة بالمعنى المشهور قدرة كانت او شدة
قوة ليس من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة
امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشي الذي
وجوده في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشي وانفعاله قوة انفعا

ثم سموا اتمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحرك او تشكل او غير ذلك فانه لما كان المبدأ الذى يسمى قوة وكان الاصل فى المسمى بهذا الاسم انما هو على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذى قياسه الى ما سموه الان قوة كقياس الفعل الى المسمى قديما قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان كان ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا فهذه هى القوة الانفعالية قالوا وربما قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس يمكنها ان يكون ضلع ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا اذ تخيل بعضهم ان حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على ضلع بنفسه واذ قد عرفت القوة فقد عرفت القوى وعرفت ان غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضرورى واما ان لا يكون المقدار الخطى ضلعا للمقدار السطحى المفروض وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التى بمعنى القدرة فانها يظن انها لا يكون موجودة الا لما من شانه ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان كان لما من شانه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشئ الذى يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة واختيار الا انه دائم الارادة ولا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغير ارادته استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة التى يؤثرون هؤلاء ان يحدوها بها موجود ههنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ وكلا هذين شرطيان اى انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانما دخلا فى تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطى ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملى فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل كان يصدق

لكنه لم يشأ وقتاما او اذا كذب انه لم يشاء البتة يوجب كذب قولنا واذا لم يشأ يفعل
فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشأ ابدا ما كان يفعل كما انه اذا يشأ فيفعل فاذا صح انه اذا
شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اى اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا
لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشأ وقتاما وهذا
بين لما عرفت في المنطق وهذه القوى التي هي مبادئ الحركات والافعال بعضها
قوى يقارن النطق او التخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق
والتخيل يجانس النطق والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان
ويكون لقوة واحدة ان يتوهم امرة اللذة والالم وان يتوهم بالشئ وضده وكذلك
هذه القوى نفسها او احادها تكون قوة على الشئ وعلى ضده لكنها بالحقيقة
لا يكون قوة تامة اى مبدا تغير من اخر في اخر بانه اخر بالتمام وبالفعل الا اذا
اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن
راى عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك
الارادة ولم يكن ارادة مميلة بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب
الاعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم تصير
علة بالوجوب حتى يجب عنها الشئ لم يوجد عنها المعلول وهذه الحال فانما يكون
الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها لا يجب من
حضور منفعلها ووقوع منها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلا فعلت بها
ان يكون يفعل بها وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من هذا فانها للقوة المنفعلة
ان يفعل ذلك وفعلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب من ذلك
ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل
اذا صارت كما قلنا فانها يفعل بالضرورة اما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل

فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار منتظر فان انتظر هناك فيكون طبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع اما المبدأ للآخر واما جزء من المبدأ والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل يكون حينئذ نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث نعلم والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي القوى الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية لانها يحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك تتهيأ ان يخرج الى الفعل رجلا واما الحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة الانفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني ينفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعضه ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر ولكن يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي تنفعل عنها فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها يحتاج الى ان يلقاها قوة فاعلية قبل القوة للمفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم تعد ذلك تتهيأ لان تنفعل من ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحا والقوى بعضها تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة وبعضها تحصل بالصناعة وبعضها تحصل بالاتفاق والفرق بين الذي تحصل بالصناعة والذي تحصل

والقوى الحاصلة بالعادة والصناعة والاتفاق والفرق بينها

بالعادة ان الذى يحصل بالصناعة هو الذى يقصد فيه استعمال مواد والات وحركات فتكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك الصناعة واما التى بالعادة فهى تحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل انما يصدر عن شهوة او غضب او راى ويتوجه فيها القصد الى غير الغاية ثم قد يتبعها غاية هى العادة ولم تقصد ولا يكون العادة نفس ثبوت تلك الافاعيل فى النفس وربما لم تكن العادة الات ومواد معينة فانه لا سواء ان يعتاد الانسان المشى وان يعتاد التجارة من الجهة التى قلنا وبينهما تفاوت شديد مع ذلك فانك اذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التى تكون بالطبع منها ما يكون فى الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون فى الاجسام الحيوانية وقد قال بعض الاوائل وغاريقوا منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه وقال بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اى لا يمكن فى جبلته ان يقوم وان الخشب ليس فى جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوى على ان يرى وعلى ان يبصر فى اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا ولا قوة على ان يوجد فانه مستحيل الوجود فالشئ الذى هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخ اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا اخر وان لا يكون وهذا هو الموضوع للشئ الذى من شانه ان يحله صورته واما ان يكون كذلك باعتبار نفسه كالبياض واذا كان يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فى نفسه فهذا لا يخ اما ان يكون شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قائما مجردا او يكون اذا كان موجودا حل فى غيره فان كان الممكن يعنى انه يمكن ان يكون شيئا فى غيره فان امكان وجوده ايضا فى ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وان كان اذا كان قائما بنفسه لا فى غيره ولا مع غيره

ابطال قول من زعم ان القوة انما تكون مع الفعل

فنقول ان كل حادث مسبوق بمادة

يوجد من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امر ما
اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر
دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده لا جوهر الا انه شيء
موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود
ممتنعا واذ هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر واذ هو جوهر
فله مهية ليس من المضاف اذ كان الجوهر ليس بمضاف الذات بل يعرض له المضاف فيكون
لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو مضاف وكلامنا في نفس امكان
وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والان نقول ايضا في موضوع فان
لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه
وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا
الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما
الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس الناطقة مع تكون الابدان
فان امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالقوة هو كون
الجسم ابيض بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كون امكان البياض
في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على انه يوجد معه او عنه حال له فالجسم
الذي يحدث كان حادثا انما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة
فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما وهو المادة فيكون الشيء الذي يحدث منه اولا
وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة
بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا لوجود موضوع بدن وحينئذ يكون
امكان وجوده في ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها
بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند اجسام على نحو من الامتزاج يصلح

فيما ليس في موضوع ولا معه فليس لوجوده بعد ما لم يكن

ان يكون التي لها وتميز بها استحقاق حدوثها من الاوايل من لا استحقاق عنها فاذا كان
فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس في كل جسم فانه اذا صدر عنه فعل
ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم اخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار
فان ذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر
عن ذاته او يصدر عن شيء مباين لجسميته او عن شيء مباين له غير جسم فان صدر عن
ذاته وذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها
فاذن في ذاته معنى زايد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه فهذا هو الذي
يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم اخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض و
قد فرض لا بقسر عن جسم اخر ولا عرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون
اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التاثير عن ذلك المفارق هو بما هو
جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه
فيه لكن ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل
عنه ايضا وان كان قد يفيض من المفارق وبمعاونته او لكونه المبدأ الاول فيه واما
ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او اختصاص
ارادة فان كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو ان يكون ايجاب ذلك عن هذا الجسم بعينه
لاحد الامور المذكورة ويرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا
يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من ساير الاجسام
او جزافا وكيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري
فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دايمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دايمة
واكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية يختص بها من ساير الاجسام ويكون
تلك الخاصية مبدأ ما منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يراد ذلك لا لاجل

تأكيد لسبق قبل الحادث بالمادة

الخاصية توجب ذلك الفعل ويكون منه في الاكثر ولا توجب ولا يكون منه في الاكثر فان كان يوجب فهو مبدأ ذلك وان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه الذي يوجب لكن له عايق لان اختصاصه بان يكون الامر الاكثر يكون بميل من طبيعته الى جهة ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعايق فيكون الاكثري ايضا في نفسه موجبا ان لم يكن عايق فيكون الموجب هو الذي يسلم له الامر بلا عايق وان كانت تلك الخاصية لا توجب ولا يكون منه في الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فلاختصاصه به جزاف وقيل انه ليس بجزاف وكان قيل ان كونها صاحب تلك الخاصية منه اولى فمعناه ان صدوره عنها اوفق فهو اذن موجب له او ميسر لوجوبه والميسر علة اما بالذات واما بالعرض فاذا لم يكن علة لغيره بالذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على احد النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية بنفسها موجبة فالخاصية الموجبة تسمى قوة وهذه القوة يصكر الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من مبدأ بعيد ونؤكد بيانا ان لكل حادث هيئة مادية فنقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا محالة ان كل كاين يحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول كانا نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال القدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه وغير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرفه البتة لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى

الممكن

قوله ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او شئ لا يتناهى هذا المذهب بط بالضرورة بالنظر الى ظاهر الامر كما نبه الشيخ يظهر فساده بشرح الاسم المتبادر واما بالنظر الى مشارب الاكابر

للمكن انه مقدور عليه كما عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشئ ممكنا فى نفسه

هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم

لكونه ممكنا فى نفسه وكونه ممكنا فى نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار

اضافته الى موجده فاذا قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما

ان يكون فى نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد

لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان

وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما

والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود

فاما قائم فى موضوع او قائم لا فى موضوع وكل ما هو قائم لا فى موضوع فله وجود

خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امكان

وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا فى موضوع فهو اذن معنى فى موضوع وعارض

لموضوع ونحن نسمى امكان الوجود قوة الوجود ونسمى حامل قوة الوجود الذى فيه قوة

وجود الشئ موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل

حادث فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التى اوردناها توهم ان

ان القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا فى الزمان وحده وهذا شئ

قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل الهيولى وجودا قبل الصورة وان

الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظن بعض

الشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض فى مثله فقال ان شيئا كالنفس وقع فلتة ان

اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل حسن التصوير فتداركها

البارى تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت فى الازل تتحرك

لطباعها حركات غير منتظمة فاعان البارى تعالى طبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان القديم

هو الظلمة او الهاوية او شئ لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم حرك او الخليط الذي يقول به
انكساغورس و ذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما في البذور والمنى
وفي جميع ما يصنع فبالحري ان نتامل هذا و نتكلم فيه فنقول ان الامر في الاشياء
الجزئية الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا ان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان
واما الامور الكلية او الموبدة التي لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا تتقدمها التي
بالقوة البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست
تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار
بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول الشئ فان ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا
ثم قد يكون الشئ بالفعل فلا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها دائما
بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات ومن وجه آخر
ايضا ان القوة يحتاج الى مخرج الى الفعل لشئ يكون موجودا بالفعل وقت كون الشئ
بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشئ حدوثا مع الفعل فان ذلك ايضا يحتاج الى مخرج
آخر وينتهي الى شئ موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى
الفعل شئ مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد
يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشئ الذي
هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المنى كان عن انسان
والبذر عن الشجرة حتى كان من ذلك الانسان وعن هذه الشجرة وليس ان يفرض
الفصل في هذه الاشياء قبل القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل وايضا فان
الفعل في التصور والتحديد قبل القوة بل لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما
الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصويره الى القوة فانك تحد المربع وتعقله من غير
ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا

ونحصل خيرية وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال

والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان

الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا

فهو من حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل

او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي فيه الظلم

طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر

مشوبا بعدم وبشيء بالقوة ولو انه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب

للاشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو

كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم ان القوة على الشر خير من الفعل والكون

بالفعل خيرا خير من القوة على الخير ولا يكون الشر شيئا بالقوة الشر بل على الشر في

الحكاية فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل

الذي هي قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة منه وقد يجب لكن يكون

معها شيء آخر يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة بوجود القوة وحدها الا

يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة

اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

فصل في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع

التام اول ما عرف في الاشياء ذوات

العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل بالعدد فلم يبق شيء

منه الا وهو موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذا

كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما يعرف عند الجمهور من حيث تعدد

واذا قدرت لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذا تام

القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كأن جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل

ولم يتوشى من خارج ثم اذا كان من جنس الشيء شيء وكان لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة
او يحوز لك داوه زايدا او الشيء تاما دونه ثم ان كان ذلك الذي قد وجد ما يحتاج
اليه الشيء في نفسه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنسه ليس يحتاج اليه فاضل
الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء فهو نافع في بابه وبالجملة ذلك انه فوق
التمام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام فكانه اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم
لغيره على الترتيب وكان الجمهور لا يقولون لذي العدد انه تام ايضا اذا كان اقل
من ثلثة فكانه كان لا يكون له كل وجميع وكان الثلثة انما صارت تامة لانها لها مبدء
وواسطة ونهاية وانما كان كون الشيء له مبدء وواسطة ونهاية يجعله تاما لان
اصل التمام كان في العدد ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد
ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد في جنسه وحد اثباته ما ليس موجودا
بل لهما ان يكون تاما في العشرة والتسعة واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان
تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدء ومنتهى وواسطة فهو تام لانه من حيث
يكون له مبدء ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس في بينهما شيء من شانه ان
يكون بينهما وهو الواسطة وفرع عليه ساير الاقسام اي ان يكون واسطة
وليس منتهى او واسطة ومنتهى فحد فقد ما يجب ان يكون مبدء ثم من المحال ان يكون
مبدان في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا لعددين لا منتهيان ليس احدهما
بواسطة بوجه الا لعددين واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها تكون
جملتها في انها تكون واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثر حد يوقف عليه فاذا حصول
المبدئية والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع في ترتيب مثله ولا يكون ذلك
الا للعدد ولا يكون منحصرا الا في الثلثة واذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس
من عادتنا ان نتكلم في مثل هذه الاشياء التي يبتنى على تخمينات اقناعية وليست من طرق

القياسات العلمية بل يقولوا ان الحكماء ايضا قد نقلوا التمام الى حقيقة الوجود فقالوا من جهة

ان التام هو الذى ليس شئ من شانه ان يكمل به وجوده مما ليس له بل ما هو كل فهو

له وقالوا من وجه اخر ان التام هو الذى بهذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه

على اكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس هناك ما له وليس بسبب الغير من جنس

الوجود شئ فضل على ذلك الشئ بسببه او لحقه اليه لا بسبب غيره وفوق التمام ما

له الوجود الذى ينبغى له ويفضل عنه الوجود لسائر الاشياء كان له وجوده الذى ينبغى

له وله الوجود الزايد الذى ليس ينبغى له ولكن يفضل عنه للاشياء وذلك عن ذاته

ثم جعلوا هذه مرتبة للمبدأ الاول الذى هو فوق التمام ومن وجوده فى ذاته لا بسببه

غيره يفيض الوجود فاضلا اى بجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التمام للعقل

من العقول المفارقة التى هو فى اول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجودا

اخر فان كل شئ اخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض من الاول دون وجعلوا

التمام شيئين المكتفى والناقص فالمكتفى هو الذى اعطى ما به يحصل كماله بنفسه فى

ذاته والناقص المطلق هو الذى يحتاج الى اخر يعيده الكمال بعد الكمال مثال المكتفى النفس

النطقية التى للكل اعنى السموات فانها بذاتها يفعل الافعال التى لها وتولد الكمالات

التى يجب ان يكون لها شئ بعد شئ لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دائما

الا ما كان من كمالاتها التى فى جوهرها وصورتها فلا يفارق ما بالقوة وان كان

فيه مبدء يخرج قوته الى الفعل كما نعلم هذا بعد اما الناقص فهو مثل هذه الاشيا

التى فى الكون والفساد ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان تكون متقاربة

الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان

يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة فى كثير من الاشيا هو الوجود الذى ينبغى

له واما التمام فى الاشياء ذوات المقادير والاعداد فيشبه ان يكون هو بعينه الكل فى

فصل فى التمام

الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارجا عنه وهو كل لانه ما يحتاج اليه حاصل
فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا
عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظ الكل والجميع على اعتبارين فتارة يقولون
ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون
ان الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف ويقال
كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان تستعمل
على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال الكل لما كان فيه انفصال
حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان
الجميع من الجمع والجمع انما يكون لآحاد بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال
قد اطلقه على ما كان ايضا جزؤه ووحدته بالقوة فكان الكل يعتبر فيه ان يكون في
الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد فكان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما يعده و
ان لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد وان لم يلتفت الى عدد
وكان هذا القول كله من الفضل فان الاصطلاح يجريهما بعد ذلك مجرى واحدا حتى صار
ايضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكمية اذا كان لهما ان يتكمما بالعرض كالبياض
كله والسواد كله او كان لهما ان يشتد ويضعف كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال
للمركب من اشياء تختلف كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما الجزء فانه تارة يقال
لما يعد وتارة لما يكون شيئا من الشيء وان غير معد وان كان لا يعده وربما خص هذا
باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن
للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه المركب المختلف المبادي لا في الكم

المقالة الخامسة فصل في الامور العامة وكيفية وجودها وبالحري ان نتكلم

الان في الكلي والجزئي فانه مناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض الخاصة بالوجود

فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان من طبيعته ان يقع على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع لتصوره ان يقال على الكثيرين انما يمنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل مثل الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في كثيرين الا ان ياتيه دليل او حجة تعرفه ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى غير معنى الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا يفتقر الى الكلية لكن يعرض لها الكلية فانه في نفسه ليس شيء من الاشياء البتة الا الفرسية فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا في شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على ان يكون داخلا في الفرسية بل هي من حيث هي فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن الى الفرسية فتكون مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط انها تطابق بحدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية لطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف او ليس الف لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد

على انه قيل من حيث اى ليس يجب ان يقال ان الفرسية من حيث هى فرسية ليست بالفعل

ليست من حيث هى فرسية بالفعل شيئا من الاشياء فان كان طرفا المسئلة عن شىء

لا يخلو منهما شىء لم يلزم ان يجيب بهما البتة وبهذا يفترق حكم الموجبة والسالبة والموجبتين

اللتين فى قوة النقيضين وذلك لان الموجب منهما الذى هو كاللازم للسالب معناه اذا لم يكن

الشىء موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بهذا الموجب الآخر وليس اذا كان موصوفا

به كان من حيث هو كذا فانه ليس اذا كان الانسان واحدا وابيض كان هوية الانسانية هو

الواحد والابيض فاذا جعلنا الموضوع فى المسئلة هوية الانسانية من حيث هى انسانية

كشىء واحد وسئل عن طرفى النقيض فقيل أواحد هو ام كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث

هى هوية الانسانية غير كل واحد منهما ولا يوجد فى حد ذلك الشىء الا الانسانية فقط

واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف يلحقه من خارج فلا محالة انه يوصف بذلك

ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية فقط فلا يكون من حيث هو انسانية

هو كثير بل انما يكون كان ذلك شىء يلحقه من خارج فانا نظرنا اليه من حيث هو انسانية

فقط فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شىء من خارج يجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو

ونظرا الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا الانسانية فقط فلهذا ان قال

قائل ان الانسانية التى فى زيد من حيث هى انسانية هل هى غير التى فى عمرو فيلزمنا ان نقول

لا وليس يلزم من تسليمه هذا ان نقول فاذن تلك وهذه واحدة بالعدد لان هذا كان

سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هى انسانية هى انسانية فقط

وكونها غير التى فى عمرو شىء من خارج فانه ان لم يكن ذلك خارجا عن الانسانية لزم ان

تكون الانسانية من حيث هى انسانية الفا مثلا او ليس الفا وقد ابطلنا ذلك وانما

اخذناها من حيث هى انسانية فقط على انه اذا قيل الانسانية التى فى زيد من حيث

هى انسانية يكون قد جعلها اعتبارا من حيث هى انسانية ساقطا عنها انها فى زيد

او انها التي في زيد والا فيكون قد اخذ الانسانية على انها في زيد فاذا جردنا وتكلمنا على انا
لا نلتفت اليها وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان نرجع الكناية التي في انها الى الانسانية التي
في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون انسانية في زيد وهي باعتبار
انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية فذكر زيد لغو الان يعني الانسانية
التي لها من خارج ان كانت في زيد وقد اسقطنا عنها في زيد فهل هي هكذا وهذا ينضم
فيه اعتبار غير الانسانية فان سئلنا بمسائل وقالوا تجيبون وتقولون انها ليست كذا
وكذا او كونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها
من حيث هي انسانية ليس كذا بل نجيب انها ليست من حيث انسانية كذا وقد عرف الفرق
في المنطق وههنا شيء اخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال الذي
لم يعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان يرجع تلك الانسانية كانها مشار اليها
اذ لا كثرة فيها فحينئذ لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزء من الموضوع لانه لا يصلح
ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة وان قيل ان تلك
الانسانية التي هي من حيث هي انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فزادت على
الانسانية ثم ان ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان من المسئلة مسلوبين عنها ولا يجب ان
يكون واحدا او كثيرا هو هو او غيرا الا على معنى انها لا بد لها ان يكون هو هو او غيرا فح
نقول لا بد لها من ان تصير غيرا بالاعراض التي معها اذ لا يوجد الا مع الاعراض فح
لا يكون ما جوده من حيث هي انسانية فقط فانه ليست انسانية عمرو فهي غير انسانية
بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تأثير في تشخص زيد بانه مجموع الانسانية والانسانية و
اعراض لازمة كانها اجزاء منه وتأثير في الانسانية او الانسانية بانها منسوبة اليه ونعود من رأس
ونجمع هذا وغيره عند اعادة اخرى كالمذكر لما سلف من قولنا فنقول ان شيئا محسوسا
هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض فهذا هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو حيوان

او الانسان منظور اليه الى ذاته بما هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه انه عام

او خاص او واحد كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان

بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى باعتبار حده ومعناه غير ملتفت

الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان

من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود فى الاعيان

او معقول فى النفس هو حيوان وشئ ليس هو حيوان منظور اليه وحده ومعلوم

انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك فى جانب

الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع

غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة كالحيوانية

والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه

او كلى وجودى او عقلى بتقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود

لا هو جنس ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وانسان

فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شئ موجود على ان ذلك

لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا فى كل شخص فليس هو

بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما الا انه فى حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار

حيوان ما وليس مع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو

حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجود فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما

موجود فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان

غير مفارق للمادة فهو بياضية موجود فى المادة على انه شئ آخر معتبر بذاته و

ذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن فى الوجود امرا

آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود فى الاشخاص لان الموجود

ثم الحيوان

في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن

قوله ثم الحيوان بما هو حيوان الخ هذا الكلام من هذا القائل

مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخلو اما

ليس وجها اخر بل هو متعلق بالوجه الاول

اما ان يكون خاصا له او غير خاص واذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان

هو الموجود فيه بل هو حيوان ما وان كان غير خاص كان شئ واحد بعينه بالعدد

موجودا في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا فقد اوردنا

هذا

بسبب انه قد وقع منه الشبهة في زماننا لطائفة ممن يتشحط في التفلسف فنقول ان هذا

يريد وفيه كناية الى ابي القاسم الكرماني سيد احمد

عدة

الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان

حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط اخر لا يكون موجودة فيه و

بيان غلط هذا الظن قد تقدم والثاني الظن بان الموجود من الحيوان بما هو حيوان

في قوله وليس يمتنع كون الحيوان الموجود في الشخص الى اخر الكلام لا اوليا

يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدد وذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو

حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان

فقط

عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا

داخلين ايضا في مهيته واذا كان ذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته

بل هو حيوان لا غير ومن الامور والاحوال الكثيرة يلزمه ان يكون خاصا او عاما فقوله لم

يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عنى بقوله ان لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال عنهما

حاصل الجواب بعد الاستفسار اختيار شق ثالث على تقدير واختيار كل من الشقين على تقدير اخر لا اوليار

في حيوانيته وان عنى انه لا يخلو عنهما في الوجود اي لا يخلو عن لزوم احدهما فهو صادق فان

الحيوان يلزمه ان يكون خاصا او عاما وايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي

باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعدها بما يعرض لها من الاحوال

وهو شيء ان تفهمه وهو انه حول ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه

اشارة الى غلط اخر في كلام القائل وهو الخلط بين اعتبار الاطلاق واعتبار التجريد فتوهم ان وجود المهية بالاعتبار

خصوص وعموم وليس يجب ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص

او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص وعموم لم يكن حيوان

خاص او حيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قايم بين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط شيء اخر يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل هو الذي في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو في حد نفسه الذي بما هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر وان كانت تلك الوحدة زايدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثير هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس شيء منها هو هو فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له في العقل فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا النحو يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون للصورة الواحدة مضافة عند العقل الى

كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف بنسبته الى اي واحد اخذته من الحيوانات اي اي واحد منها احضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ عن موجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان الانفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس الى الخارج وتميز في النفس عن هذه التي هي كلية بالقياس الى الخارج بان يكون مقولة عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة من خارج ومن جهة ليست اما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين بكون هو محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بين وسنزداد بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبايع الكلية وإتمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي

فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كليا وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الاعيان البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما يتشكل من امره انه هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان مثلا شيء هو انسان وهو ذاته بعينها موجود لزيد وعمرو وخالد فنقول اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان يكون موجودة وان لم يكن انها موجودة هو

فانها انما تنادبا بالعرض للمحسوسات الفاسدات فان كل حكم يصح على هذه الشمس الى اخر ما ذكره هناك فيه كفاية ثم لا يخفى ان للمثل الافلاطونية اطلاقا اخر غير هذين الاطلاقين هو العقول النورية القدسية المفارقة التي هي مدبرات عوالم الجسمانيات وارباب انواعها وانما طبايع الاجسام وصورها النوعية المنطبعة في مدبرته اثار النوع طلسمات واظلال لها فكل منها في عنايته وتدبيره بالقياس الى عالم من العوالم بجملته ونوع من الانواع الكلية شابهة مثابة النفس المجردة في عنايتها وتدبيرها بالقياس الى هوية متشخصة بخصوصها بدن جزئي بعينه بتشخيصه احد...

قوله فيما يدل على ان الطبايع الكلية لا يكون لها عارض غير لازم المادية

انها الانسان ولا داخلا فيه وقد يلحقها مع الوجود بهذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار اخر شرحناه في الفنون السابقة بل لهذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة في ان يتحقق ولا في ان يجد لها وجود فيكون من المستحيل ان يتكثر بل انما هو يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان مثل هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعية واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة للطبيعة فلا يختلف فيها الكثرة بحسب النوع واما ان يكون عارضة غير لازمة للطبيعة فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون يلحق مثل هذا اذا كان نوعا موجودا ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما يوجد مع ان توجد المادة مهيا فيكون وجوده مستلحقا لاعراض واحوال خارجة تتشخص بها وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية وقد عرفت هذا في خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فستبين ان طبيعة الجنس يجوز ان يقوم الا في الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد بل كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض مهيته معقولة بالقياس الى زيد وما ادى ان يستقر في ذات الانسان ليس يستقرار فيه محوجا الى ان يصير فيها مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن فيها الا الى المعلوم ويلزم عن هذا ان يكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص في كون ذات واحدة هي موصوفة بانها انسانية واحدة لكنها اعراض عمرو واياها بعينها لكنها اعراض زيد

فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات فعلى ما علمناك
فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي
هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور
الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في
النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه يقاس
الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث
هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان
الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة
يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية ومن
حيث انها مشترك فيها لكثيرين على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي
كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات
الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا
بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان
يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كل فهي
لا تخ والنفس نفسها تتصور ايضا كليا اخر بجميع هذه الصورة ولغيرها في تلك النفس
او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس تحمل تحمل واحد وكذلك قد
يوجد اشتراكات اخرى فيكون الكلي الاخر بما ان هذه الصورة يحكم له خاص وهو
نسبة الى امور في النفس وهذه انما كانت نسبتها الحاصلة انها كلية هي الى امور
من خارج على وجه ان اي تلك الخارجات سبقت الى الذهن يجاز ان يقع عنها فيه
هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتاثرت النفس عنه بهذه الصفة لم يكن
للاخر تاثير جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق

قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات المؤثر

فيها شئ غير تلك الامور المعروفة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون

مطابقا واما الكلى الذى فى النفس بالقياس الى هذه الصور التى فى النفس فهذا

الاعتبار له بحسب القياس الى اى صورة سبقت من هذه الصور التى فى النفس

الى النفس ثم هذه ايضا تكون صورة شخصية من حيث هى على ما قلناه ولان

فى قوة النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت وان تركب ايضا

فى اضافات وتجعل للشئ الواحد احوالا مختلفة من المناسبات التى الى غير النهاية

بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف

ويلزم ان يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس

اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل معها الامور التى تلزمه لزوما قريبا وان

يخطر ها بالبال فضلا عما يمعن فى البعد فان فى مناسبات فى الجذور والصم وفى اضافات

الاعداد كلها قريبة البناء وليس النفس يلزم ان تكون النفس فى حالة واحدة

تعقل تلك كلها او تكون مشتغلة على الدوام بذلك بل فى قوتها القريبة ان

تعقل ذلك مثل احد المضلعات التى لا نهاية لها بالبال وزوج عدة

باعداد لا نهاية لها بالبال بوقوع مناسبة عدد مع مثله مرار الا نهاية لها

بالتضعيف فان هذا الشئ بما نحن فى ذكره واما انه هل يجوز ان يقوم الكلى العام

للكثرة مجردة عن الكثرة وعن الصور العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد فاذا قلنا

ان الطبيعة الكلية موجودة فى الاعيان فلسنا نعنى من حيث هى كلية بهذه الجهة

من الكلية بل نعنى ان الطبيعة التى تعرض لها الكلية موجودة فى الاعيان فهى من حيث

هى طبيعة شئ ومن حيث هى محتملة لان تعقل عنها صورة كلية شئ وايضا من حيث

عقلت بالفعل كذلك شئ ومن حيث هى صادق عليها انها لو قارنت بعينها

لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر شئ

هذه الطبيعة موجودة في الاعيان باعتبار الاول وليست فيه كلية موجودة وباعتبار الثاني والرابع ايضا في الاعيان فان جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس فاذ قد عرفنا هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا الا في التصور وايضا الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعد بالجزئيات ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا يقوم الاجزاء التي فيه بل يتقوم منها واما طبيعته فانها يقوم الاجزاء التي فيه ولذلك فان طبيعة الكل لا يصير جزءا من اجزائه واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات لانها اما الانواع فيتقوم من طبايع الكليين اعني الجنس والفصل واما الاشخاص فيتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي يكتنفها مع المادة وايضا فان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده لو انفرد والكلي يكون كليا محمولا على كل جزئي وايضا فان اجزاء كل كل متناهية وليس اجزاء كل كلي متناهية وايضا الكل يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه معا والكلي لا يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه وقد يمكنك ان تجد فروقا ايضا غير هذه فتعلم ان الكل غير الكلي

فصل ٣ في الفصل بين الجنس والمادة

الذي يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع فاما ان الجنس على كم شيء يدل فقد كان في زمان اليونانيين على معان كثيرة وقد ذهب استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا لا يدل الا على المعنى المنطقي في العلوم وعلى الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع فقلنا ليس كذا من جنس كذا اي من نوعه او من جملته ما يشاركه في حده والنوع ايضا يدل عندنا الان في زماننا وعادتنا في الكتب العلمية الا على النوع المنطقي وعلى صور الاشياء وغرضنا الان

وعلى صور الاشياء وعرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول ان المعنى
الذى يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذ تعزعنه
ولو بادنى اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورات ولنجعل
بياننا فى الجسم فى مثال يكثر اشكاله على المتوسطين فى النظر فنقول ان الجسم قد
يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة الانسان فان كان مادة الانسان كان
لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق
بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنسا فهنالك يتيسر لنا سبيل الى معرفة
ما نريد بيانه فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا و
بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل
حس وتغذ وغير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا فى الجسم مضافا اليها فا
لجسم مادة وان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض بشرط
اخر البتة ولا يوجب ان يكون جسميته لجوهرية متصورة بهذه الاقطار فقط بل
جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة و
لكن معها او فيها الاقطار فالجملة اقطار ثلثة على ما هى للجسم وبالجملة اى مجتمعات
يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كان
هناك مجتمعات داخلة فى هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت
بالاقطار ثم لحقت تلك المعانى خارجة عن الشئ الذى قد تم كان هذا الملحوظ هو
الجسم الذى هو الجنس فالجسم بالمعنى الاول لانه جزء من الجوهر المركب من الجسم و
الصورة التى بعد الجسمية التى بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست
بمجرد جوهر ذى طول وعرض وعمق فقط واما هذا الثانى فمحمول على كل مجتمع من
مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على

المجتمع

المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان
كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر وهو جوهر له
طول وعرض وعمق وكذلك فان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته
الا جسمية وتغذ وحس وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد ان
يكون مادة للانسان او موضوعا وصورته النفس الناطقة وان اخذ بشرط
ان يكون جسما بالمعنى الذي يكون به الجسم جنسا وفي معاني ذلك الجسم على سبيل
تجويز الحس وغير ذلك من الصور ولو كان وجود النطق او فصل يقابل النطق
غير متعرض لرفع شيء منها او وضعه بل مجوزا وجود اي ذلك كان في هويته ولكن
هناك معها بالضرورة تغذية وحس وحركة ضرورة ولا ضير في ان لا يكون غيرها او يكون
كان حيوانا بمعنى الجنس وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فان اخذ الحساس
جسما او شيئا له حس بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا وان كان جزءا
من الانسان وكذلك فالحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا مجوزا له وفيه
ومنه اي الصورة والشرط كانت بعد ان يكون فيها حس كان فصلا وكان
الحيوان محمولا عليه فاذن اي معنى اخذته يشكل الحال في جنسيته فمادتيته من هذه
فوجدته قد يجوز انضمام الفصول اليه ايها كان على انها فيه ومنه كان جنسا و
ان اخذته بحيث بعض الفصول وتمت به المعنى فحصلته حتى لو دخل شيء اخر لم
يكن من تلك الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت لها تمام المعنى
حتى دخل فيها ما يمكن ان يدخل صار نوعا وان كنت في الاشارة الى ذلك المعنى لا تعرض
لذلك كان جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان
يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات
على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما

قوله واما في الوجود اه يعني ليس جنس البسيط في الوجود متميزا عن ذاته بل مجرد الاعتبار الذهني

ذاته بسيطة نعني ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي
ذكرنا قبل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس وشيء هو
مادة فنقول انما يوجد للانسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه الصور
اذا اخذ الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك انما يوجد الجسم قبل الحيوانية
اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي يعرض مع جواز ان
يوضع متضمنة لكل معنى مقرونا به مع وجوب ان يتضمن الاقطار الثلثة فانه
للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى الحيوانية جزءا
ما من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسه تضمنها اياه فيكون معنى
جزءا ما من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذا حصل كان الجسم الذي هو بمعنى المادة
فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده ان يحصل واحدا
من وجود انواعه فيما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها
ولو كان الجسم الذي بمعنى الجنس وجود يحصل قبل وجود النوعية وان كانت قبليته
لا بالزمان بل بالذات لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة لكان
قبلها وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود
ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع
في شيء من الاشياء الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا يحصل هو اولا ويضم اليه
شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعقول الذي
للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما
يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذا حدث
النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا
وجزءا منه من الجهة التي اومأنا اليها وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل

تبيان الجنس متحد مع النوع في العقل ايضا

وبيان الفصل لا يكون خارجا عن الجنس بل هو متضمن فيه

حكم كل كلي من حيث هو كلي فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون

كالمجهول بعد لا يدرى انه على اى صورة وكم صورة تشتمل ويطلب النفس تحصيل الدلالة

لم يتقرر بعد بالفعل الشيء الذي هو جسم يحصل كذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه ببال

النفس فان النفس لا يقنع بتحصيل شيء متقرر لا بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى

يتقرر بالفعل لون واما طبيعة النوع فليس يطلبها تحصيل معناها بل تحصيل شا

واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة كانت قد فعلت

الواجب فيما يجب ان يقنع معه فان النفس قد تطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا

الطلب حتى انما يبقى لها ان تستعد لهذا الطلب الاخر ويكون الى النفس ان يفرض اى مشار

اليه شئت فلا يمكن النفس ان يجعل بحيث يجوز ان يكون اى مشار اليه شئت الا بعد ان يضيف

اليه معاني اخر بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكن ان يجعل اللون وهو لون بعد

بلا زيادة شيئا مشارا اليه انه لون في هذه المادة ذلك الشيء ليس الا لونا فقط وقد

يخصص بامور عرضية من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد

واحد منها كما يكون في مخصصات الطبيعة النوعية وكذلك في المقدار والكيفية وغيرها

وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعله الذهن مشارا اليه مقتصرا على انه

جوهر يتضمن اى شيء اتفق بعد ان يكون الجملة طويلة عريضة عميقة على جملته لم يتحدد

الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها فيصير نوعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا

الجمع اى الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا في نحو من الاجتماع مخصوص فيما يكون اجتماع

الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون

المجتمعات فصولا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا ههنا في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف

نحو الفصول وغير الفصول واى الاشياء يجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيها على النحو

المؤدي الى الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين شيئين يلزمنا ان نعد

التفريق الى بيانات احوال اخرى وانما غرضنا ان نعرف ان طبيعة الجنس الذى هو الجسم هى
انه جوهر يجوز فيه اجتماع اشياء من شانها ان يجتمع فيه فيكون الجملة طويلة عريضة
عميقة ويكون وان كانت لا تكون الاشياء معلومة التميز وعلى مجهولة بعد والى
هذا الحد ما نتكلم فى هذا الفصل

فصل فى كيفية دخول المعانى الخارجة

عن الجنس فى طبيعة الجنس فلنتكلم الآن فى الاشياء التى يجوز اجتماعها فى الجنس ويكون
التوقف فى اثبات طبيعته ومهيته محصلة بالفعل انما يقع لاجلها فنقول ان هذا
المطالب ينقسم الى قسمين احدهما ان ترى الاشياء هى الاشياء التى يجب ان يحصر بها
الجنس فى نفسه يجمع فيكون تلك الاشياء احاطت اياه نوعا والثانى ان ترى الاشياء
يكون واقعا فى حصره مما ليس كذلك وذلك ان الجسم اذا انحصر فيه الساس على النحو
المذكور لم يجعله نوعا والحيوان اذا قسم الى ذكر وانثى لم يتنوع بذلك وهو معد
يتنوع باشياء اخرى ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص فيه اعراض كثيرة تكون تلك
الجملة حيوانا مشارا اليه فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل
كل جنس عند كل نوع ولا ايضا فصول انواع جنس واحد فان ذلك ليس فى قدرتنا
بل الذى فى مقصدنا هو معرفة القانون فى ذلك وانه كيف ينبغى ان يكون الامر
فى نفسه واما اذا نظرنا الى معنى من المعانى المعقولة الواقعة فى تخصيص الجنس انه
هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون او ليس فربما جهلناه فى كثير من
الاشياء وربما علمناه فى بعضها فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة
فيجب اول شئ ان يكون انضيافها اليه على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية
وان يكون القسمة مستحيلا ان ينقلب فى ذلك المشار اليه بانى الجوهر حتى يصير
مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد
بالشخص فغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتى بل يجب ان يكون القسمة لازمة

فيكون المعنى الخاص لا يفارق فسطر العام من الجنس فبعد ذلك فيجب ان يكون القريب

بل يجوز ان يكون فصلا اولا في اول ... اشارة الى شرط آخر ... لا يكون القسمين

من القسمين او كلاهما السابق عارضين لم يقسم شيء فيما هو مادة ... طبيعة الجنس

ان يكون لم يرفع ذلك المعنى اولا فانه ان كان ثابتا لجيا ان لا يكون ذلك المعنى فصلا اولا البتة

الى قوله فاذا عرض لطبيعة الجنس بيان لعدم كون العارض بسبب شيء اخص فصلا ومحصل البيان

بل كان امرا لازما للامر الذي هو الفصل مثل ان يكون قاسم قد عين مطلقا فقسم

الجوهر الجسم والغير جسم بان قسم الى قابل الحركة والغير قابل الحركة فان القابل

للحركة لا يلحق الجوهر اولى اللحوق بل بعد ان يصير بكانيا جسمانيا فقابل الحركة يلزم

الجسم ويلزم الجسم اشياء كثيرة كل واحد منها يذكر الجسم لكنها ليست فصولا

بل هي لوازم الفصول لان الجوهر يتوسط الجسمية عما يعرض له تلك المعاني في

انقسامه الا ان يكون ذا جسمية اذ تم جسمية فهو لما هو جوهر لا بتوسط شيء آخر

وقد يجوز ان يكون بعضها الايعرض اولا فصلا اولا لكن لا يكون فصلا قريبا لذلك الجنس

بل فصلا بعد فصل مثل ان يقال ان الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق لان الجسم بما

هو جسم فقط ليس مستعدا لان يكون ناطقا وغير ناطق بل يحتاج الى ان يكون

اولا ذا نفس حتى يكون ناطقا واذا وجد الجنس فصلا فيجب ان يكون تلك الفصول

التي بعد النفس ولا تعرف فصولا تخصص تلك الفصل فان ذا النطق وعديم النطق

تعرف حال فصل كونه ذا نفس فانه ذو نطق وعديم نطق من جهة ما هو ذو نفس

لا من جهة انه ابيض او اسود او شيء آخر البتة بالمعنى المذكور من الجسم ذا نفس

او غير ذي نفس ليس له هذا بسبب شيء البتة من الاجناس المتوسطة فاذا عرض

لطبيعة الجنس ايضا عوارض فعرض منها ما لم يجز ان يكون الاستعداد لها

بيان لعدم كون العارض بسبب شيء آخر فصلا

بها انما هو لطبيعة الجنس او لطبيعة اعم منها كما كان قبل الطبيعة اخص منها فان كان

لطبيعة اعم منها مثل ان الحيوان منه ابيض او اسود والانسان منه كذلك فليس

ذلك من فصول الحيوان انما صار ابيض او اسود لانه جسم طبيعي وقد

الا انه جهنا هو استنباطه وفهمه لا كون شيء علة حتى يكون لكن بقي الكلام في

ان اثبات ذاتيات الشيء له لا يكون بعلة الا ان يقال ان المراد بها ما يكون

خارجة عن الماهية لا مطلقا او كون المراد من المعلول ما يكون في حيز التعبير كذلك

علته وذلك على ان يكون هناك امور يكون بعضها علة وبعضها معلولا

في منطق الشفاء ان منهم من قال ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان

بحسب الظاهر وجنسهما واحد وكانه انما نسب ما في الظاهر

اذ الاثران المتساويان في العمر قد يؤخذ من كل منهما

فصل على ما بين في موضعه فالحق ذي دفعه ما ذكره

الشيخ من ان فصل جنس الشيء او نوعه

ليس الا بحسب الحقيقة لعدم

تقوم النوع او الجنس بفصل

الجنس او النوع وانما

لوازم الفصل

تقوم

شيء به فجنس الشيء وفصله بحسب الحقيقة انما هما القريبان منه وهما انما يكونان واحدا

قوله

قد عبر في قوله

انه بالعين المهملة بعدها

با منقطة تحتها نقطة واحدة

بعدها راء مهملة فعل ماض من العبور

وذلك كما في اكثر النسخ هذا الكتاب

وذلك على ان يكون ذلك من دون ان يتعرض

بواسطة الواقع بين الجوهر وبين القابل

للحركة مثلا وقد وجد في بعض النسخ غير بالغين المعجمة

بعدها ياء مثناة من تحت مشددة بعدها راء مهملة فعل

من التغيير قوله ما يعرض له اقول ان بين ان يكون

... في بعض النسخ مما يعرض به لا عن ذلك فيكون الموصول

وقوله وبعد مبتدأ خبره الضمير المنفصل الذي يعود اليه فيها

ووقع عنه بقوله هو لما هو جوهر وقوله فاذا وجد الجنس

فصلا فعل ماض على صيغة المعلوم وما وقع تلوه فهو فاعله

وقوله فصلا منصوب على المفعولية قوله كما كان

قبل الطبيعة اخص منها اشارة الى ...

صار ذلك الجسم الطبيعي قائما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض فهو يقبلها وان لم يكن

ان الذكر مثلا انما صار ذكرا لحرارة عرضت مزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت برودة بدلا عن الحرارة لكان ذلك الشخص

حيوانا والانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان فهذا لا

يكون فصل الجنس وايضا قد يكون اشياء خاصة بالجنس يقسمه بها كالذكر

يريد بيان وجه عدم كفاية الشرط الثالث وحده في تحقق الفصل اي الاشياء العارضة للجنس

والانثى بالحيوان ولا يكون فصلا بوجه من الوجوه وذلك لانها انما كانت تكون

فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسم بها صورته انقساما

اوليا ولم تكن لا تفتقر الشئ يتقوم بفصل اول فاما اذا لم يكن كذلك بل انما عرضت للحيوان

لان مادته التي يكون منها عرض لها عارض فصار بحال من الاحوال لا يمنع حصول

صورة الجنس وهيئته في المادة ولا طرفا القسمة من الفصول بل من العوارض

اللازمة فيه اعني مثل الذكورة والانوثة فان المني الذي كان يصلح ان يصير حيوانا

وكان متعينا بالفصل الخاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا او كان

يجوز ان يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال وحده

لا يمنعه من حيث نفسه ان يقبل اي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته اي من جهة

مع ان القسمة اليها قسمة الى الفصول لكن يجب رعاية الشروط الاربعة السابقة التي ذكرناها حتى يحصل العلم بكون العارض فصلا او غير فصل

كونه ذا نفس دراكة متحركا بالارادة فكان يجوز ان يقبل النطق فيصير النطق فلم

يكن ذلك موثرا في نوعيته حتى لو توهمناه لا انثى ولا ذكرا ولم يلتفت الى ذلك

جهة المادة لا يكون فصلا اراد ان يبين ان ذلك ليس مناط الفرق وما قلنا سابقا كان المراد به ان اللاحق من جهة المادة ليس

البتة لقام نوعا بما يتنوع به فلا ذلك يمنع من النوع دون الالتفات اليه ولا

يفيد النوع الالتفات اليه وليس كما اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمنا اللون

يريد ان الذكورة والانوثة ليستا من الفصول لانهما عارضتان من جهة المادة

لا ابيض ولا اسود بوجه فليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القا

التي هي الشرط الثاني من الشرائط المذكورة في الاولين وعدم تحققها في الاخرين

ان نقول ان الذي عرض من جهة المادة فصل فان كونه غاذيا او غير غاذ انما يعرض من جهة المادة

لكن يجب ان يراعي الشرائط الاخرى التي وصفناها ولهذا لا نجد شيئا من جملة ما هو متعين من انواع

اي ولا نجد اعتبار الشرائط والتعويل عليها نجد اه

معتد به غير الانسان وهو نوع لاحق من الحيوان يدخل في جملته الذكر والانثى

جميعا وكلا الفرس وغيره والذكر والانثى قد يدخل ايضا في الانسان والفرس

علان

على انّ هذا المعنى وهو ملازم ما به يقع القسمة للمقسوم وان كان من شرايط الفصل

لما اخرج الذكورة والانوثة عن كونهما فصلين لعدم لزومهما للقسم اراد ان يشير الى ان هذا اللزوم غير كاف وان كان شرطا من

فقد يكون في غير الفصل فربما لزم ما ليس بفصل نوعا واحدا لاستعداده وذلك اذا كان

من لوازم الفصل فنرجع فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت يتحرك الى قبول صورة

المقسمات الخاصة بانه ليس ما لا يكون فصلا ... قوله فنرجع اى لتتميم الكلام وتحقيقه في العارض بسبب المادة الذي ليس بفصل

ليحدث نوع فقد يعرض لها عوارض من الامزجة وغيرها يختلف بها حالها في انفعال

عنها الا من حيث يقبل صورة الجنس او صورة الفصل اذ ليس كل ما يقبلها من الاحوال

او النوعية فلا يمنع حصول الصورة الجنسية ولا النوعية بل يختلف حالها من جهة اخرى مناسبة للغاية او غير مناسبة فما لحق

وما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو داخل في الغاية التي اليها يتحرك في التكون

فقد علمت مصادمات الامور الطبيعية ومعارضة بعضها البعض في الانفعالات

لاحقتان للمادة المتوجهة نحو الغاية التي هي الصورة الانسانية لا يختلف بهما حال الصورة والفصول لانهما يستمران الى حصول الغاية

التي يقع بينها فربما كانت الانفعالات المعتبرة مصادفة عن الغاية المقصودة وربما

كانت موقعة لاختلاف لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور يناسب الغاية مناسبة

مؤثرا ان في آلات التناسل الذي يحصل به البقاء والنوع ... امر عارض للمادة بعد حصول الصورة الحيوانية والصورة الانسانية

وربما كانت في امور خارجة عنها اصلا فما يعرض للمادة من هذه الجهة وبقى معه

للمادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثية انما

ان اللاحق من جهة المادة الى فصل ليس بفصل لكن لما كان حصول المعرفة من هذه الضابطة لا يخلو عن خفاء احتج الى الايضاح

يؤثر في كيفية حال الآلات التي بها يكون التناسل والتناسل لا محالة امر عارض بعد الحيوة

وبعد تنوع الحيوة شيئا محصلا بعينه فيكون ذلك وامثاله امر من جملة الاحوال اللاحقة

بعد تنوع النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات واللوازم

بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول للاجناس قد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف

يوجد وان الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه

وجوه سنوردها بعد وعرفنا الى الاشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها وبقى

بحثان متصلان بما نحن بسبيله احدهما اى الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس بنوع

اياه والثاني ان هذا التاحيد كيف يكون وكيف يكون عن الجنس وعن الفصل وهما شيئان شيء

واحد متحصل بالفصل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا

فهي لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غير لازمة واللازمة اما لازمة للجنس ما

وحد
من العدد بشرط
عدم صحابة وحدة
اخرى فيكون وحدة ووحدة
الى ان يبلغ الى اخرها مع عدم وحدة
اخرى على ما فصلناه تفصيلا ورتبناه ترتيلا
من ان انضمام وحدة اخرى بمنزلة الجزء الصوري
لها قال الرئيس في الاوسط الجرجاني ان كل عدد عبارة عن
الوحدات التي هي مبلغها بشرط انضمام وحدة اخرى من هيهنا ظهر بطلان
ما عليه المحقق الدواني في انموذجه في تمهيد ما اراد تحقيقه هيهنا كل يقوله ولا شك
انه اذا وجد معروض الثلثة وجد معروض الاثنين بالضرورة فاذا
وجد زيد وعمرو وبكر فلابد ان يوجد زيد وعمرو وثم زيد وعمرو
ليس خارجا عن زيد وعمرو وبكر ولا عينه فيكون داخلا
فيه لا محالة انتهى وهذا كما ترى انما يستقيم
اذا كان الثلثة مركبا من اثنين وواحد
وليس كذلك بل يكون وحدة
ووحدة ووحدة بشرط
انضمام وحدة
اخرى كما
شهر
من
اصطلاحهم
انه كتب الى بعض
تلامذته لا تحسبن العشرة
مركبة من اربعة وستة بل هي
من جميع الوحدات التي هي مبلغها
انتهى وهو مبني على ان في العدد امرا
زائدا على الوحدات الذي هو بمنزلة الجزء
الصوري له فاذا تقرر هذا فنقول ان
اراد بمعروض العدد ما يكون العدد
عارضا له بالفعل في الامور الموجودة
هنا ليست كذلك اذ العدد
على ما حققنا هو
المركب
من
الوحدات
التي لا يكون معها امر
اخر ومن البين ان هذا العارض
انما يعرض للموجود بهذه المثابة والجزء
المذكور ليس بهذه المثابة فلا يكون معروضا
للعدد بالفعل وكذا ان اراد بمعروض العدد ما
يمكن ان يعرض له اذ الجزء المذكور لا يمكن ان يعرض له
ولو سلم امكان عروضه له فلا نسلم انه موصوف بالزيادة
والنقصان الا ترى ان الهيولى حين تعرض لها صورة واحدة
يمكن ان يعرض لها صورتان ولا يتصف بكثرة ولا يخواصها على
ان ما ذكره بقوله وليس خارجا عن زيد وعمرو وبكر فيه نظر ظاهر
ضرورة انهما من جهة كونهما معروضين للاثنين ليسا داخلين فيه اذ
قد اعتبر فيه ما ليس بمعتبر في الجملة المذكورة وبالجملة كما ان الاثنين ليس جزء
الثلثة فكذلك معروضه ليس جزء المعروض الثلثة لاعتبار امر
زائد فيه حتى يصلح لذلك فقد اتضح ان زيدا
وعمرو انما هما معروضان للعدد والاثنين
قد اعتبر فيهما امر زائد وهو ان لا
يكونا مع بكر وان كانا داخلين
في ذلك بما هما هما فتدبر
سيد احمد ره

الجنس ان كانت له اجناس واما لفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصله واما الفصول
تحته واما المادة شيء منها واما ما كان منهما من فوق فان اللازمات للاجناس الفوقانية
والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لموادها هذه
ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته
واما التي يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها اذ اللوازم يلزم
من ذلك ان يلزم النقصان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما **واما البحث الثاني**
فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع محصل من فصول الاجسام واعراض كثيرة فاذا قلنا
له جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها
عارضة لها خارجة بل نعني شيئا الا في موضوع له طول وعرض وعمق سواء كان هذا
الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة معينة يقع عليها حمل
الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذي هو مادة فاذا قيل له جسم لم يكن
ذلك الجسم الا نفسه هو لا الجزء منه ولا شيئا خارجا عنه ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم
طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص
خارجة عن طبيعة الجنس فنقول معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة
الجنس هو ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس
من حيث تعم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يقع على الجملة فانه لو كان
لا يقع على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن هذه
الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلناها موجودة بهذا المعنى
المذكور وهو انها طبيعة جوهر كيف كانت جوهريته يقوم بكذا وكذا مما يجب له
في انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ما يحتاج اليها الجسم من الاجناس مثلا في
ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا فليس في ذلك ان اذا كانت هذه فليس يقال عليها

وهو عند التامل لا يتحقق الا في الموجود بنحو من الوجود وباعتبار كونه موجودا
بهذا الوجود فذات واجب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي يصير مانعا عن
وقوع الشركة وحمله على الكثيرين بالذات وجميع الممكنات بسبب ارتباطه
بذلك الوجود يصير مانعا من وقوع الشركة وحمله على كثيرين من الذات
هذا ما عليه الشيخ والفارابي وغيرهما من الحكماء واما قول من قال ان المشخص
هو جزء تحليلي لذات الشخص نسبته اليه كنسبة الفصل الى النوع فهو قول
من وقع في طريق المذكور ولم يصل اليه وعليه المحقق الشريف فاما قول من قال
ان المشخص هو العوارض المادية المتقدمة على الشخص او المقارنة لوجوده فيرد عليه
انه يمكن الاشتراك في جميع العوارض المادية غير الوضع في آن وحد المتعدد
كشخصين مرتين لاحوال كقطرات الماء المساوية في المقادير والاشكال
فان اعراض المادة لا يصلح لان يكون مشخصة لها كما لا يخفى الحاصل ان جميع
العوارض المندرجة تحت المقولات لا يمنع تجويز الشركة الا الوضع مع اتحاد
الزمان ولهذا احكم بهمنيار بان المشخص هو الوضع مع اتحاد الزمان والوضع
مع الزمان متبدل مع بقاء الشخص فاختار بهمنيار لذلك المشخص مع وضع من

الجسم ففرق بين ان يق ان طبيعة لا يحتاج فى معناها الى شئ و بين ان يق لا يحمل عليه فقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد تخصص به بالفعل بعد ان كان يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار فى حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزء لا محمولا

فصل فى النوع

واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة فى الوجود وفى العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل مهيته بامور محصلة يكون العقل انما ينبغى له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب شيئا فى تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون ثم يعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها ويكون تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى فى الذات البتة و هى ما يعرض لشخصيات الامور البسيطة والاعراض لان تشخصها بكونها محمولة اى فى موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة النار واما ان يكون ايضا احوالا زايدة على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذى هو مغاير لاخر موجودا بل يكون قد فسد نحو مغايرته اللازمة و بعضها بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب لا بطلان مهيته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها ولكن بطلت مغايرته ونحا الفته لاخر بن الى مغايرة اخرى من غير فساد لكنا بما اشكل علينا فلم نحصل وليس كلامنا فيما نعلمه نحن من ذلك بل فيما الامر فى نفسه عليه

فصل فى تعريف الفصل وتحقيقه

والفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه و نعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على الاعلى ما ليس فصلا بل نوعا مثل اللمس للحس على ما علمت فى موضع اخر او شخصا مثل حمل النطق على نطق زيد و عمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشئ منها

حيث
تعلقها بها و بهذه
تستتبع اعراضها واحوالا
اخرى هيئات مجردة فاذا
فسدت الاولى من تلك الاعراض
ترفع تعلقها عنها فلم تبطل ذواتها
المتخصصة لبقائها بعد خرابها دون تلك
الاعراض على محدثة لتشخصاتها لا مبقية بل
ما لها فى جواهر ذاتها الشخصية المستغنية عن تجبها
تعلقها بها فانها باقية معها بعد رفع تعلقها عنها و من ههنا
قالوا ان العقول لا يتعدد افرادها و ان النفوس لها افراد
لان لها نسبة الى موادها قالوا ان ذلك النوع من الموجود لا
يمكن ان يتكثر افراده لامتناع ان يكون له مادة فيكون تشخصه
اضافة واحدة الى جاعله المتشخص بذاته بخلاف هذا النوع المتكثر
افرادها بالمادة على ما قررنا من وجود المشخصات المحدثة والمبقية و زوال
الاولى لا ينافى بقائها بهوياتها الشخصية بعد رفع تعلقها عنها بل فناء هوياتها
ابدانها لكن هذا المرام من الامور المشكلة فى هذه الصناعة كما اشار اليه
الشيخ بقوله لكن ربما اشكل علينا سيد احمد رحمة الله عليه ره
قوله والفصل ايضا فيجب اقول فى تفسيره وجوه منها ان
قوله والفصل ايضا مبتدء خبره يجب و دخل عليه الفاء لنكتة
والواو زايد عطف جملة الفصل على الجمل المتقدمة كما
يشعر به قوله ايضا سيد احمد ره قوله الا على
ما ليس فصلا له اقول بل نوعا اذا كان
ذلك جنسا و شخصا اذا كان نوعا سيد احمد
قوله على ما علمت فى موضع اخر
اقول قال فى التعليقات
ان الحس جنس للمس
فلذلك يحمل
عليه
لكنه فصل الجنس
اخر و مثل هذا الفصل
لا يحمل على ما هو فصل له سيد احمد
رحمة الله عليه سيد احمد
سيد احمد ره

انه نطق وحس ولكن يشتق لها من اسمائها اسم فانكانت هذه فصولا فهى فصول
من جهة اخرى وليست من جهة التى هى اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ فالاولى
ان يكون هذه مبادى الفصول لا الفصول فانها انما يحمل بالتواطؤ على غير اشخاص
النوع التى يقال انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذى هو كالنطق والحس ليس هو
بحيث يقع على شئ من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما الفصل الذى
هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا
واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبيّنا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع
فى الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة شئ
ثم هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل
فاذا احيل وفصل وتميز فى الوجود وعنى المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التى تعرض على هذا الكلام
بل على وجود طبيعة الفصل ما اقوله انه من البيّن ان كل نوع منفصل عن شركائه
فى الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعانى فاما ان يكون اعم المحمولات
واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما يجرى
مجراه ليست مقولة ولا فى حكم مقولة فيبقى ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل
ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون
اذن لكل فصل فصل ويذهب هذا الى غير النهاية والذى يجب ان يعلم حتى
ينحل به هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع ومنه ما يكون
امرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود وانه ليس يجب ان يكون كل معنى يكون اخص
ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل فى العقل هو معنى تغاير ذاته

على الحيوان فيكون كما يحمل الواحد على الاثنين وكذلك كيف يحمل الواحد
على الاثنين بقوله فنقول ان هذا كله ينحل اذا عرفنا الجسم الذى هو مادة
والجسم الذى هو جنس والحساس والناطق الذى هو صورة او جزء والذى
هو فصل وبان من ذلك ان ما كان فيه بمعنى المادة او الصورة لا يحمل البتة
ولا يؤخذ حينئذ حدودا وسطى بل انما وحدها بل كما يؤخذ العلل حدودا
وسطى وشرح الذى عنه ونظائر هذا الكلام غير يسيرة ولعل المراد من كون
الفصل هو الصورة الماخوذة بلا شرط كونه مشتقا منها وذلك كما يظهر مما
وقع
عن الشيخ فى
فصل من فصول
قاطيغورياس الشفاء بهذه
العبارة واعلم ان الفصول
المنطقية كلها يحمل على الانواع فلا
يكون غير الانواع فى الموضوع ولكن يكون
غيرها بالاعتبار فان كان الفصل المنطقى مشتقا
من معنى موجود فى النوع لا يحمل على النوع كان النوع
منفصلا بفصل هو غيره كالانسان الذى هو ناطق وانما
هو ناطق بنطق موجود حاصل فيه والنطق لا يحمل على الانسان ولا يقال
ان الانسان نطق لا بالاعتبار فقط بل بالموضوع فهذا الفصل
وما يجرى مجراه يستند الى شئ هو غير النوع بحيث لا يحمل هو عليه
ولكن يكون غيرها بالاعتبار انتهى وهو صريح فى ان مبادى الفصول
المنطقية التى هى الفصول الحقيقية قد يكون امورا موجودة
بوجود هو مغاير لوجود نوعه فان قلت كلامهم هذا الوضع
لا يشتمل كل حد على امر خارج عن ماهية المحدود اذ
قلت ان الجزء المركب لم يؤخذ معه غيره لا يصير
جنسا وفصلا وهذا الامر ليس من جملة اجزائه
وما ليس منها فهو خارج عن المركب فيكون
كل حد كان تركيب من جنس الشئ وفصله
فيه امر خارج عن ماهية محدوده
والظاهر من كلام القوم
خلافه اذ قالوا ان
حد الشئ قد لا
يكون فيه
امر
زائد على حقيقته
محدوده وقد يكون
مشتملا على امر كذلك قلت
هذا انما يوجب ذلك لو لم يكن
مرادهم من الاشتمال المذكور عدم
ان الحد قد لا يدل الا على ان الشئ مركب
من الامرين او الامور وقد يدل مع ذلك على امر
آخر لكونه فى امر اخر وليس كذلك ومن
تضاعيف البيان ظهر ان الفاضل الدوانى مما اشتبه
امر احد الفصلين بالاخر فى رسالته فى اثبات الذات والصفات
حيث قال ان الفصول الجوهرية قد يعبر عنها بالفاظ توهم انها
اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق
والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالارادة والتحقيق
انها ليست من الاضافات فى شئ بل هى جواهر فان جزء الجوهر لا يكون
الا الجوهر هذا كلامه وان للقائل ان يقول ان اراد ان الفصل الحقيقى
للجوهر الذى هو صورته النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا فهو مسلّم
وليس الناطق والحساس المتحرك بالارادة منه اذ الفصل الحقيقى فيهما النفس
الناطقة الانسانية والنفس الحيوانية لا هذان المفهومان كما حقق فى موضعه

ومهيته وانّما يجب في ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما المهية فيكون كالجزء في العقل والذهن

المهيّة فما يشاركه في شيء هو جزء مهيته فاذا خالفه فيجب ان يخالفه في شيء لا يشاركه

فيه ويكون ذلك الشيء جزءا آخر عند العقل والذهن والتحديد من مهيته فيكون مخالفته

الاولية له بشيء من جملة مهيته ليس بجميع ما يدلّ في مهيته لغى عند الذهن والتحديد و

الجزء غير الكل فيكون مخالفته له بشيء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر

لازم وكان لا يشاركه في جزء احد المهيته اصلا وكانت المهية بنفسها منفصلة لا بجزء

منها مثل انفصال اللون عن العدد فانهما ان اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح

في سائر ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل في المهية فلا يحتاج اللون في انفصاله

من العدد عند التحديد والذهن الى شيء آخر غير مهيته وطبيعته ولو شارك العدد

في معنى داخل في مهيته لكان يحتاج الى ان ينفصل عنه بمعنى آخر غير جملة مهية اللون لكن جملة مهية اللون

غير مشاركة البتة لمهية العدد وانما يشاركها بشيء خارج عن المهية فلا يحتاج اذن

اللون الى فصل يخالفه به العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء

من مهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته مثاله الحيوان يحمل

على الانسان على انه جزء من مهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته

فانه انما نعني بالناطق شيء له نطق وشيء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا

الناطق بيانا لذلك الشيء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشيء الا

جوهرا والاجسام والاحساس فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم

لانها غير داخلة في مفهوم الناطق اي الشيء ذي النطق فنقول الان اما الفصل فانه

لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في الهيئة فيكون انفصاله عنه بذاته ويشارك

النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه لطبيعة الجنس التي هي في مهيته النوع و

مؤلفا من طبيعة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم بالنفس بالاعتبار الاول هو اي الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود والمعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم بالنفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان سببا مؤديا اليه كاسباله ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقتين متغايرين لكن نعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانية متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه فكذلك لا الحد جنس ولا الجنس حد ولا الفصل حد

ليست في مهية الفصل واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها في المهية وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في المهية لم يجب ان ينفصل عنها بفصل وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك شيئا في مهية فليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في مهية ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه الا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في مهية مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهره او داخلة في مهية بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع الى فصل اخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وسائر اللازم الى معنى غير نفس مهية وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في المهية واما احديث الفصل كالنطق مثلا فانما يجب مثاله في فصول الاشياء المركبة فان عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت من حكمه في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس كانت جوهرا وكانت جزء جوهر مركب كما الفصل الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما حققت فلنرجع الان الى المقدمات التي في الشك فنقول اما المقدمة القايلة ان الفصل لانه معنى من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى القايلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقولة فكذب فان المقولة اعم المحمولات الجنسية المقومة للمهية لا التي هي اعم المحمولات وليس بمقوم مهية كل ما تحتها بل يلزم الاشيا والقايلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل

يختص كاذبة لان المشاركات اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في المهية

لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد المهية فتعين بعد هذا انه لا يجب ان يكون لكل

فصل فصل ويجب ان نعلم ان الذي اتفق من ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف

كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون

كيفا لا ان فصول الجوهر توخذ في مفهوم مهيتها حد الجوهر على انها جواهر في

وفصول الكيف توخذ في مهيتها حد الكيفية على انها كيفيات الا ان نعني بفصول

الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق

اعني لا الناطق بل النطق فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ

والفصل الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب ان كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا ان

يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا انما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع فيما

هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان

مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا

مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي

بصفة كذا جوهرا او كيفا مثال ذلك ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له

نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا

جوهرا او جسما **فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود** فنقول لقائل

ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مولف من جنس وفصل كل

واحد منهما مفارق للاخر ومجموعهما هو جزء الحد وليس الحد الا مهية المحدود فيكون

نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى الحد

وكما ان الجنس والفصل جزء الحد فكذلك معنياهما جزء المحدود واذا كان كذلك

لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا الا

فلا يكون الانسان مجموعهما بما هما جزآن له

مثلاً الحيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا

بذلك انه الحيوان الذي في ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان

في نفسه امر لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا

حتى يكون هذا الذي نقول انه ذو نفس مدرك محملا الذي هو غير محصل انه اي

خبر قوله قد صار والمشار اليه بلفظة هذا الحيوان الغير المحصل وقوله اي انه ذو نفس هو تفسير لقوله غير محصل

ذو نفس هو قد صار محصلا من حال ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا تحصلا

لكونه ذا نفس مدركة فليس يكون الجسم ذو النفس المدركة شيئا وكونه ذا نفس

جواب الشرط

ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو

بل الصواب هو الجواب الذي سيشير اليه بقوله ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان الحيوان الفصل هو الدراك مع

النفس المدركة ثم كون نفسه مدركة امر مبهم ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما

البتة كما علمت بل يكون فيه محصلا فانما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون

نظرا لانه ان راد ان الفصل هو جوهر النفس مع قطع النظر عن الصفات والآثار فلا يستقيم الكلام لان النفس ايضا حقيقة

مشكلا عليه حقيقة النفس المدركة حتى يفصل فيقرر مدركة بالحس والتخيل والنطق

اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فانه

يريد ان يدفع اشكالا مما يقع بينهما وبين الحيوان يتحصل بفصله المقوم الذي هو الحساس والحساس مغاير للناطق فيكون

فصل الحيوان انه ذو نفس مدركة متحركة بالارادة وليس هو ان نفس الحيوان تحس

ولا هو انها تتخيل ولا هو انها تتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك وهذه كلها

قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى من ان ينسب الى الآخر لكنه شيء ليس له في نفسه اسم و

هذه توابعه فنضطر الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا نجمع الحس والتحرك و

معا في حد الحيوان كانه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن او يقتصر على

الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا

وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد لوازمه

وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذه كلها له وكذلك الناطق للانسان لكن عدم

الجار والمجرور متعلق بوجود النفس

الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا واما ذلك الى الانحراف عن حقيقة

الفصل الى لازمه فربما اشتققنا اسمه من لازمه فعنينا بالحساس الشيء المبدأ الذي

تغيير صيغة عدم الاسم

يبنعث عنه الجنس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلوازمه

تفريع على قلة الشعور

وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن ونتصرف فيه نحن

اي ليس كلامنا في الحدود الحقيقية والفصول الذاتية على حسب تعقلنا وتصنعنا بل على حسب ما هي في انفسها

بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ثم لو كان الجنس للحيوان نفس الا الحساس كان

اشارة الى الجواب الثاني اي لو سلمنا ان الفصل

كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية الحسية بشرط ان يكون

هو فقط بل على النحو الذي قلنا واتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شئ كالمضمن

ان يكون هو فقط فان هذا المعنى اعتبار المادة لا الجنس بل نعني بالحيوان الجنس الحيوان لا بشرط على ما مر في الفصل بين

الجنس بالقوة لا ملتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الآخر

في المركب فانما هو اتحاد شئ عن شئ خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي

فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة

شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة

امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد

كالاعضاء لبدن الانسان

اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها يتحد

فيحصل منها شئ واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد

كالعناصر في المركبات الطبيعية من الجماد والنبات

اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بالذي يقوم بالفعل ويجمع من ذلك جملة متحدة

مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها

يجوز الذهن ان يكون المقدار بنفسه هو الخط والسطح والجسم فاذا ضم اليه الفصل مثل ذي بعد واحد ليكون خطا قائما

بعضا ولا حملتها اجزاءها ولا يحمل الشئ منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها

اتحاد شئ بشئ قوة هذا الشئ منهما ان يكون ذلك الشئ لا ان ينضم اليه فان الذهن

اتحاد الجنس بفصل المقوم هو ان الجنس بنفسه نفس الفصل وذلك لان الجنس لكونه ابهامها مرددا بين اشياء من شانها ان يكون

قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى

في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما

يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان

يكون هو الخط والسطح والعمق على ان يقارنه شئ فيكون مجموعهما الخط والسطح

والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى

فيه ان اتحاد الاشياء على اصناف

فيه ان حمل البياض على الجسم بالعكس انما يصح بالتواطؤ وكذا الاشياء المتميزة في الوجود

قوله فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده اقول اي تحصل وجوده وتعينه من بين المعاني المتضمنة فيه

سيد احمد ره

المقدار هو شئ يحتمل مثلاً المساواة او غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان

مثل هذا لا يكون جنساً كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ

القابل للمساواة هو في نفسه اي شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود

اي بعد ان يتحقق للمقدار معنى المساواة الذي يتحقق

اي يكون محمولاً عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او في بعدين او ثلثة فهذا المعنى

في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجوداً مفرداً ثم ان الذهن

على انها معنى من خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة

في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجاً عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل الفور

هذا الحكم ايما كان فقوله فانه بالفاء والواو على اختلاف النسخ ولفظة انه بكسر النون المشددة مختصر الكلام كما ذكر في

المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد

واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا

الاجزاء بل بحسب المعنى من جهة الابهام والتحصيل قد عرفت ان تلك الغيرية بمجرد الاعتبار العقلي فان تحصيل الشئ ليس الا تحقيقه

القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس ولا يكون هذا

في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست

اي لا يكون هذا الاتحاد المذكور للجنس والفصل من المتحدات التي سبق بيان اتحادها فان اتحادها

من الجهة التي يكون من الاجزاء بل كثرة من جهة امر غير محصل وامر محصل عند

الذهن فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون

هناك غيرية لكن اذا صار محصلاً لم يكن ذلك شيئاً آخر الا بالاعتبار المذكور

الذي في ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقته فهكذا يجب ان يعقل

التوحيد الذي بين الجنس والفصل وانه وان كان مختلفاً وكان بعض الانواع

فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي

لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هي

مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو

على النحو الذي قلنا وانما يكون احد الشيئين منهما في كل نوع غير الآخر لانه قد

اخذ مرة لا بحالة من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل

النسخ
تتغير بدلا عن ان
ينبعث وفي بعض اخرى نبعث
من النعت والاول اولى اما على
هذا التقدير فيرجع سفاده الى صيرورة
الفصول تابعة للانواع محمولة عليها من حيث
الصور النوعية الجوهرية الماخوذة بلا شرط
شئ فيكون في هذه العبارة اشارة بل دلالة على
انها محمولة بالتواطؤ كما ان مباديها محمولة عليه بالاشتقاق
ثم ان في قوله وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها
موادها وصورها من حيث هي مواد وصور اشارة
الى كون الاجناس والفصول متحدة مع
المواد والصور بالذات وان كانت
متغايرة بالاعتبار فيقوى
ذلك الايراد الذي
اشرنا اليه
سابقا
سيما ان الظاهر من
هذا كون نسبة الفصل الى
الصورة كنسبة الجنس الى المادة
فكما ان الجنس نفس المادة بالذات يلزم
ان يكون الفصل نفس الصورة كذلك فتدبر
فيه سيد احمد ره قوله وبعضها ما ليس فيها تركيب
في طبايعها اقول وذلك كالطبايع البسيطة الموجودة
في الخارج وقوله بل ان كان فيها تركيب على النحو الذي قلنا
اشارة الى تركبه من الاجزاء العقلية والفاء في قوله
فانما يكون يجوز ان يكون للفصاحة وقوله في
كل نوع سواء كان بسيطاً في الخارج
او مركباً فيه قوله فانه لا يحمل لكونه
غير متحد معه ممتازاً عنه بحسب
تلك الجهة من حيث

فيتخذ الانواع المركبة في الخارج
يؤخذ الجنس من مادتها و
الفصل من صورها

فبيان اتحاد الجنس والفصل بحسب الحقيقة

بالفعل وهذه القوة لم ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس في الوجود

حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان الشيء لم يركب

في الطبايع او لم يكن والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو

بمعنى ان الجنس والفصل في الحد ايضا من حيث

جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على المحدود ولا المحدود يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه

جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا نقول في حد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا

يحمل عليه ولا هو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت المختلفة لا يكون

بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع تنعت طبيعة على ما علمت فانها

تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثل انك اذا قلت

في الاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدود بها ولا الحد بعضها

الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي هو ذلك

الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن

واحد في الوجود وهو الانسان فانه حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان وشيء اخر هو الناطق فالمنظور اليه في الحد هو المحدود

لكنك اذا نظرت الى الحد فوجدته مولفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من

جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الاخر وجدت

معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك كثرة في الذهن بل نقول كل منهما غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن عنى بالحد نفس هذه النعوت كان

هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول

وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد

حيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود وبالاعتبار الاخر غيره ويكون سببا

بعينه هو المحدود ونفس المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار

الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان الثاني شيئا موديا اليه

كاسبا له ثم الاعتبار الثاني الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود ولا يجعل

الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لانهما شيئان من حقيقة

متغايران او متغايران المجتمع لكن يعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان

الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب

كون الحد غير المحدود يمنع من ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه

فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما ولا جملة معنى الحيوان

مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم
من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع
حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان المجموع من امرين هو غيرهما بل ثالث لان كل
واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء **فصل**
في الحد والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحدد وكيف نسبة الحد اليها
وما الفرق بين المهية للشيء وبين الصورة فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء
العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات
مهية وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مما
يثنيا وله حد اولا واوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها
متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد
عرفت حالها والمقادير والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخر
ايضا من وجه لا يحد الا بالجواهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان
في حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها
على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فهو جوهر فاحدودها
يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تحد بالجوهر لا محالة واما المركبات فانها
يعرض فيها التكرار شيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من دخاله في
الحد اذ فيها عرض يحد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى لكون
ليكون حد الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعائد الى تثنية وكثرة في
تبين اذا علل حد ذلك العرض في حد الجوهر متضمنا فيكون حد هذا المركب قد وجد
فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركبة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على
المحدود في نفسه والحدود الحقيقية لا يجب ان يكون فيها زيادات ومثال هذا انك اذا

قوله فيه تصريح بان الاعراض ما لا يكون جوهرا ولا جزء

قوله اما الصورة الطبيعية اقول اشار به الى الصورة النوعية التي هي تكون الجوهر فيكون ماخوذا في حده الحقيقي وذلك على خلاف ما عليه الاشراقيون من كونها عرضا فانها تتعلق بالجوهر تعلق العرض بالموضوع

قوله واما الاشياء الاخرى اقول انه اشار به الى ما عدا الصورة الطبيعية والمقادير والاشكال وذلك لان الاول جوهر في ذاته والثاني يتعلق بالصور الجوهرية ثم شرع في تفصيله بما وقع عنه بقوله اما الاعراض سيد احمد

حد الانف الافطس فيجب ان تاخذ فيه الانف لا مجرد تاخذ فيه الافطس فيكون قد

اخذت في حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق فلا بد ان تاخذ عميقا وحده فانه

لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المعقرة ايضا افطس فلا بد ان تاخذ

الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس تكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا

يخلو ان لا يكون امثال هذه حدودا وانما يكون الحدود للبسائط فقط او يكون هذه

حدودا على جهة اخرى وليس ينبغي ان نقتصر من الحد على ان يكون شرح الاسم

فيجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقة لان الحد هو ما يدل على الماهية وقد عرفت

ولو كان كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع كتب الجاحظ حدودا

فاذا كان الامر على هذا فبين ان المركبات حدودها حدود على جهة اخرى وكل

بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل الماهية ولو كان هناك شيء

قابل الماهية لم يكن ذلك الشيء ماهية المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك

المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابل حده ولا للمركبات بالصورة

وحدها هي ما هي فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء

يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا

يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات

وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها

ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما بها هي ما هي

وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب

ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والماهية

هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا التركيب

الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس بما هو جنس

باب في الفرق بين الصورة في المركبات وفي البسائط

ماهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي مهية مما يتقوم

به من الاعراض اللازمة وكان المهية اذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد

الشخصي كان باشتراك الاسم وليس هذه المهية مفارقة لما هو بها ما هو والا

لم يكن مهية لكنه لاحد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حد ما وذلك

لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لامحالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت

اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس فيها

تعريف المجهول بالنعت واذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت والنعت

يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا كان آ معنى

كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان

تخصيص كلي بكلي يبقى بعده الشيء الذي هو آ و ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة

ومثال ذلك هذا سقراط ان حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلت

الفيلسوف الدين المقتول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت ابن فلان كان فيه احتمال

شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرف ذلك الشخص بالاشارة

او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد وان زيد

فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف ايضا مع تشخصه

بالجملة كلي يجوز ان يقع على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه

شخصا من جملة اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم

يجد العقل عليه وقوفا الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص

منها مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل ذلك النوع

بشخصه فاذا جعل الرسم مستندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير

الحال بجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل ذلك الشيء لا يفسد لكن المرسوم لا يوثق بوجود

فيان تخصيص الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية

محدود لم

ودوام قول الرسم عليه وربما عرف العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا

للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او نسبته الى معروف بلقب او اشارة وكل حد فانه

تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذا فسد لم يكن محدودا

بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه

بالظن دائما او يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة فيصير

تلك الاشارة محدودا بحده واذا لم يكن ذلك فيكون مظنونا بان له حدا واما المحدود

بالحقيقة فيكون حده يقينيا فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد تعرض لابقائها

فصل في مناسبة الحد واجزائه

ونقول انه كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود وليس انا قلنا ان الجنس والفصل لا يقومان جزئين للنوع

في الوجود يكون كانا قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء و

ذلك اذا كان من احد صنفي اما في الاعراض من الكميات واما في الجواهر فمن المركبات

وظاهر الحال يوهم ان اجزاء الحد اقدم من المحدود ولكنه قد يتفق ان يكون في بعض

المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا

اردنا ان نحد اصبع الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة وهي

جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة

بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة في هذا فنقول ان هذا ليس

شيء منها اجزاء الموضوع من جهة مهيته وصورته ثم انه ليس من شرط الدائرة

ان يكون فيها قطعة بالفعل يتالف عنها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون

لها محيط ولا شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من

شرط القائمة ان يكون هناك حادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء للشيء

من جهة مهيته بل من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض للقائمة ان يكون فيها حادة

قوله من حيث مادته

اقول يشير به الى علية امر الاصبع كما انه اشار بقوله وموضوعه الى القطعة والحادة ومن الجائز ان يكون كل منهما اشارة الى كل منهما على ما قال ان السطح مادة عقلية للدائرة وذلك من حيث كونه محاطا بخط مستدير ما هو محاط به فلا يكون الخط داخلا فيها

مير سيد احمد عليه الرحمة والرضوان

وللدايرة ان يكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به

استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها فى نفسها واعلم ان السطح مادة

عقلية لصورة الدايرة وبسببه يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال

مادتها لكان من اللازمات التى لا يخلو الشئ عنها فضلا عن المقومات كما مضى لك

شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل يخلو الشئ منها وما يجرى مجرى الاصبع ايضا فانه

ليس يحتاج الانسان فى ان يكون حيوانا ناطقا الى الاصبع بل هذا من الاجزاء التى لمادته

ليحسن بها حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليها

الصورة فليس من اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء للمادة

مطلقا بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وجب ان تؤخذ فى حدها

تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزء

مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذى صار حيوانا او انسانا وكما ان المادة و

القطعة ليس جزء للسطح مطلقا بل السطح صار قائمة او دايرة فلذلك يوجد صورة

هذه الكلمات فى حدود هذه الاجزاء ثم نفترق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع

فى الانسان جزء بالفعل فاذا حدا ورسم الانسان من حيث هو شخص كامل انسانى

وجب ان يوخذ الاصبع فى رسمه لانه يكون لذلك الجزء ذاتيا فى ان يكون

شخصا كامل الاعراض ولا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان ما يقوم

ويتم به الشخص فى شخصه هو غير ما يقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة

التى الجزء فيها جزء بالفعل واما ذانك الاخران فليس الجزء فيهما جزء بالفعل ويشبه

ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل انها

دايرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان يكون الانقسام

بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكذلك حكم القائمة ثم الدايرة والقائمة يختلفان

قوله ثم نفترق هذه الامثلة الثلثة اقول لعل الاولى بل الصواب وقع فى بعض النسخ من هذا الكتاب من قوله ثم نفترق من الافتراق لا نقترن من الاقتران كما فى هذه النسخة مير سيد احمد ره

فيه انه ليس الغرض الكلى ... بحث لا ادراك فقط

فنقول

وشئ وهو ان قطعة الدائرة لا يكون الا من دائرة بالفعل والحادة ليس من شرطها

فى الوجود ان يكون جزء زاوية اخرى و لا انها هى حادة بالقياس الى المنفرجة و

القائمة بل هى فى نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة

ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين

الخطوط بعضها الى البعض او البعد فيما بينها مما يتعلق به اضافة ما عرض ان يتعلق

البيان الحادة بالاضافة وان لم تدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد

عليها بالقوة فى ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن

قيام خط على خط وكان الميل الذى يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لا

لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا واخذنا ميلا اليه مطلقا من غير تعيين كيل

عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة والقائمة والمنفرجة فان خطوطها

ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك اذا اعتبرت اتصال الخطين على الاستقامة وجدت

المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه

انفراج خطى كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ وطالما كان

ذلك الشئ يجب ان يكون بعد الخط اولا فلم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط

الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثانى او الذى يفعل زاوية منفرجة او

الذى يفعل زاوية قائمة او الذى يفعل زاوية حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا

الخط فانه لا يحد به شئ ولكن اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح فى

هذا الباب و الا فالمنفرجة ايضا حادة وكذا اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة

لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجا اصغر من منفرجة و كذلك

حكم الحادة هذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف مجهول

بمجهول فبقى ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التى ليس يبقى قوامها مع الميل

عنها محفوظاً فكانه يقول ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الآخر وصار

اقرب من خط قايمة لو قامت حتى هي اصغر من القايمة لو كانت وليس نعني بها انها

بالفعل موجودة مقيسة بقايمة يزيد عليها فيكون الحد كاذباً ولكن نعني بها

بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قايمة بالقوة فان

فان للقوة من حيث هي قوة وجوداً بالفعل وربما كانت القوة ايضاً موجودة

بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل ثم يصير بالفعل قوة قريبة فان القوة

القريبة على تكون الانسان في الغذاء يكون بالقوة ثم اذا صار منياً صار تلك

القوة القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحادة

لا تحد بقايمة بالفعل مطلقاً بل بالقوة فلا يحد تطبيقها ولا ايضاً بما ليس له حصول

فان الحد وجد به قايم بالقوة وذلك له من حيث هو كذلك حصول بالفعل وبالجملة

ان عرفنا الحادة والمنفرجة بالقايمة فان القايمة يتحقق من المساواة والمماثلة

الوحدانية وتانك يتحققان من الخروج عن المساواة واما القايمة فيتحقق بذاتها

ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين يحدثان من قيام خط

على خط والمنفرجة اعظمها وكان ذلك اذا حقق فقد اشير الى القايمة لان الاكبر هو

الذي يكون مثلاً وزيادة والاصغر هو الذي ينقص عن المثل وبالمثل يتحقق معرفة

الصغير والكبير وبالواحد المتشابه يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا

يجب ان يتصور الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان نتذكر ما قلناه قبل ايضاً في حال

اجزاء المادة وعلايقها

المقالة السادسة خمسة فصول الفصل الاول

في اقسام العلل واحوالها انا قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر

فيها وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم الآن

في العلة والمعلول فانهما ايضاً من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كما

بمعنى صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء

من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام

الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة

التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد

منها وجود شيء متصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك

فيجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار

آخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط

كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية

الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود

في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين

لها وقد يظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون

داخلا في قوامه وجزءا من وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده

فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون

بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل

وهو الصورة واما ان لم يكن جزءا من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكون

فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان يكون وجوده

منه بان يكون فيه فهو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من

جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من

الشيء غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذتهما كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما

في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا تأخذ العنصر بمعنى القابل الذي

هو جزء مبدأ للصورة بل للمركب انما القابل يكون مبدأ للعرض لانه انما يتقوم اولا

بيان الفاعل عند الالهيين وعند الطبيعيين

بيان انحصار العلل في الاربعة

بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشئ الذى هو بالقوة

من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدء البتة ولكنه انما يكون مبدء للعرض فان العرض

يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا للقوام سواء كان

العرض انما فيكون الاولية بالذات وبالزمان فهذه هى انواع العلل واذا كان الموضوع

الى المركب فبانها علة صورية للمركب منها ومن المادة وجزء له يتوقف المركب عليها توقف الكل على الجزء علة اولية

علة للعرض يقيمه فليس ذلك على النوع الذى يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو

نوع اخر واذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها فليست على الجهة التى يكون الصورة

فان الموضوع علة للعرض بمعنى ان يصير سببا لقوامه وعلة للمركب منه ومن العرض على ان يكون جزءا منه فليست على الجهة التى يكون

علة للمركب وان كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة لشئ لا يباينه ذاته

اى ان كان الوجهان المذكوران من علية الصورة اللذان للشئ احدهما كونها جزء

فانهما وان اتفقا فى ذلك فان فى احد الوجهين ليس يفيد العلة الاخر وجوده

بل انما يفيده الوجود شئ اخر ولكن فيه وفى الثانى يكون العلة فيه هو المبدأ القريب

ليست علة مفيدة للاخر الذى هو معلولها اعنى المركب بل انما يفيدها الوجود من هذه الجهة شئ ثالث هو المفارق لكن فى ذلك الاخر

لافادة المعلول وجوده بالفعل فيه ولكن ليس وحده وانما يكون مع الشريك وبسبب

يوجد هذه العلة اعنى الصورة فيقيم الاخر به فيكون واسطة مع شريك فى افادة

بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكه باعتبار فهى للمادة كانها مبدء فاعل لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها

ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها مبدء فاعلى لو كان وجودها

بالفعل يكون عنه وحده او يشبه ان يكون الصورة جزء للعلة الفاعلية مثل احد

المبدء المفارق فالصورة علة صورية للمركب وليست علة صورية للمادة كما ان المادة علة مادية لذلك المركب وليست علة مادية للصورة

محركى السفينة وعلى ما سنتضح بعد انما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة

فالصورة انما هى صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا

بيان لفاعلية علة

اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون نصدور ذلك الوجود عن هذا الذى هو فاعل

من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود ولا مقارنة له مقارنة

وان وقع فى بعض المواضع تقارنا له فهو العرض كما اشير اليه مرارا واما المقارنة لا ذلك الوجهين بل بوجه ملاقاة الفاعل للمفعول

داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون فى احدهما قوة

ان يقبل الاخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو وملاقيا لذاته

فان الطبيعة التى فى الخشب هى مبدء فاعلى للحركة وانما يحدث الحركة فى المادة التى

فيها وحيث ذاته ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجود الاخر واما دة

بيان علية الموضوع للعرض

بيان علية الصورة للمادة

فى الفرق بين العلة الصورية والصورة

فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف بحسب تهيئاتها لا لشي آخر بل يكون مجعولة بالعرض بجعل الموصوفات فبقي ان المتعلق بالفاعل هو الوجود

له بل الذاتان تتباينان في الحقايق ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا او لا مفعول له مفعولا بل يكون بعد ما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف ثم يصير فاعلا فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود وكذلك الشيء انه لم يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن فالذي له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الآخر على جملة يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا فليس عن علة فعلته فان كونه غير موجود قد يستند الى علة ما وهو عدم علته فاما كون وجوده بعد العدم فامر لا يصير لعلة فانه لا يمكن الشيء ان يكون وجوده الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال قائل كل وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول ان عنيت وجوده من حيث هو وجوده وحده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري وجوده هذا الذي اتفق الان وكان معه ما واما من حيث اخذ وجوده وجودا بعد عدم فيلحظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط الذي كان بعد عدم واتفق بعد علم فذلك لا سبب له فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جايز ان يكون وان لا يكون بعد العدم الحاصل وليس بحق ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد العدم جايز ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا

اصلا فيكون الاعتبار للوجود وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون

للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا

بنفسه فظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى

عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل

لان الوجود بعد الحدوث لا يخ اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير

واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك المهية لذات تلك

المهية حتى تقتضي تلك المهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان تكون حادثة واما

ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك المهية

واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون وجوبه وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه

ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب به وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف

يكون عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون

الشيء قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في

الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي

ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية فيكون المهية يلزمها

وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب

وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة

فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة يجب بشيء خارج

والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن

الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات يجب بغير خارج عنها و

القسم الثاني يوجب ان الموجود الحادث انما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة

على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهناك وجود

وهناك كونه بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تاثير وغنى في انه لم يكن بل انما تاثيرها و
غناها في انه منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن، و
العارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشئ فلا دخول للعدم
المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو ذلك
النوع من المهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان
تقول ان شيئا جعل وجود الشئ بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه
بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة
يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود هذه المهية فيجوز ان يكون عن علة
واما صفته هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشئ من
حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا
علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث لمهيته وجود فالامر بالعكس مما يظنون بل العلة
للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث
والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا
فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا من حيث هو علة
بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه اثر مقرونا
باعتبار ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما لا
يستفاد منها سمي فاعلا فلذلك كل شئ يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالضد
وقد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارنه ذلك
المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان عرى عن ذلك فيكون فاعلا
عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل
فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا فافهم

لا يخلو بدّ عن مقارنة ما يقارنه من حال الحادثة لاجلها ما صدر عنه وجوده بعد

ما لم يكن فاذن ظهر ان وجود المهية متعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك المهية

لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودا

كل كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المعلول يحتاج الى مفيدة الوجود لنفس

الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور يعرض له وان المعلول يحتاج الى

مفيد الوجود دائما سرمدا ما دام موجودا

الفصل الثاني في حل شك

في تحقيق ان كل علة مع معلولها

على ما ذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة

الفاعلية والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى

بعد النار فالسبب فيه تغليط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة فان البناء والاب

والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان الباني العامل المذكور

ايضا لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة او عدم حركته

ونقلته بعد ذلك النقل علة لانتهاء الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة

علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله

معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول

المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقائه حيوانا فله علة

اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء

والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها وذلك

ان شيئا اخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي

الصورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي

مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما

بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك

طبايع المجتمعات وثباتها على ما الفت وعلى ذلك السبب المفارق الفاعل للطبايع وعلى

الولد لاجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور وعلى انثار السبب المفيد للصور

ونوال الاستعداد التام لضد تلك الصورة معا فيجد اذن العلل مع المعلولات و

اذا اقتضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع

ان يكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب لان كل حادث

فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته حينئذ كما بينا وعلته ما كانت ايضا وجب فوجب في

الامور الجزئية ان يكون الامور المتقدمة التي بها يجب في العلل الموجودة بالفعل

ان يصير عللا لها بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن

الاشكال ههنا في شئ وهو ان هذه التي بلا نهاية لا تخلو اما ان يوجد كل واحد منها

آنا فيتوالى آنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون

ايجابها في كل ذلك الزمان الا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لايجابها ايضا معها في ذلك

الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا و

هذا هو الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال الا ان الحركة

تبقى الشئ الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن بعد آن

يتشافع ويماسه بل على الاتصال فيكون ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل كونها

على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها الحركة او شئ يكون علتها والتي هي بها العلة

علة بالفعل الحركة فيكون ح لا ثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة

في آن واحد فباضطرار اذن تكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام هذه العلل التي

بسببها ينحل الاشكالات هو الحركة وسنوضح هذا في موضعه ايضاحا اشفى من هذا فقد

بان ووضح ان العلل الذاتية للشئ التي بها وجود ذات الشئ بالفعل يجب ان يكون معه

لا متقدمة في الوجود تقدما يكون بزواله مع حدوث المعلول وان هذا انما يجوز في

علل غير ذاتية او غير قريبة والعلل الغير القريبة او الغير الذاتية لا يمنع ذهابها

الى غير النهاية بل يوجبه واذ قد تقرر هذا فاذا كان شئ من الاشياء لذاته سببا لوجود

شئ اخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان

معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم

للشئ فهو الذى يعطى الوجود التام للشئ فهذا هو المعنى الذى يسمى ابداعا عند

الحكماء وهو تاييس الشئ بعد ليس مطلق فان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس و

يكون له عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند

الذهن بالذات لا فى الزمان من الذى يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس

ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم

يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد

زمان ووقت كان قبله فبطل بمجيئه بعده اذ يكون بعديته بعدية لا يكون مع القبلية

موجودة بل يكون مباينة فى الوجود لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذى

يسبق وجوده زمان ويسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا ننازع

فى الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده

بعد ليس مطلق او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص

فى مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره

عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون

قد منع البتة وسلط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه

ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد على وجود الشئ من الشئ ضعيفا قصيرا

مستأنفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا بل يقول انا نتوهم

شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلية وان لم يكن عن مادة ولا كان

في معنى الابداع

بيان الفرق بين ليس مطلق وليس [illegible] مطلق وبين السبق بعدم مطلق والسبق بعدم [illegible] مطلق

كلام في الحدوث الذاتي والزماني وتقسيمهما

في معنى التكوين

لعدمه سيلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود اخر اسناد اليه

فليس تأييسه عن ليس مطلقا بل عن ايس وان لم يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع

لكل وجود صورى كيف كان وان لم يكن للمادة سبقت فخص بنسبته الى

العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش فى هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعانى متميزة

فيجعل بعضها له وجود عن علة ومادة وبعضها بلا مادة وبعضها بواسطة و

بعضها بغير واسطة ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا

وان يجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية

او غير ذلك ويرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذى يعرض له ان يكون فاعلا

فلابد له من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل دفعة

وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا

به الحركات الاربع ويتساهلون فى هذا الموضع فيجعلون الكون والفساد حركة وقد يكون

الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذى بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة

يفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار

بحرارتها وقد عددنا فى موضع اخر اصناف القوى

الفصل الثالث فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

نقول ليس الفاعل كل ما افاد وجودا

افادة مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار

تسود وكالحركة تسخن والفاعل الذى يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه

اولى واقوى فى الطبيعة التى يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بيّن ولا بحق من كل

وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود الحقيقى فيكون المفيد اولى بما يفيده

من المستفيد ولنفصل من رأس فنقول ان العلل لا يخ اما ان يكون علة للمعلولات فى

نحو وجود انفسها واما ان يكون علة للمعلولات فى وجود اخر مثال الاول تسخين النار

ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشاهدة لذلك

ولنتكلم على العلل والمعلولات التي يناسب الوجه الاول وللوجه الاخير التي قد يظن

في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير

منه بنقص وجوده من العلة في ذلك المعنى بقبل الاشد الانقص مثل الماء اذا اسخن عن

النار فانه قد يكون في ظاهر النظر مثله ايضا قبل ذلك الا ان لم يقبل مثل النار فانها يعتقد

فيها في الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مساويا لها في الصورة النارية

الا ان تلك الصورة لا يقبل الازيد والانقص ومساويا في العرض اللازم من السخونة

المحسوسة اذ كان صدر ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعن ايضا

والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المعلول ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي

يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا او معلولات لان تلك الزيادة

لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد

المادة فقط يكون قد وجب ذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس

سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي في وجد عن العلة معا فتلك الزيادة

تكون معلولة لامرين لا معلولة لامر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من

المعلول الذي هو الزيادة وان سلمنا هذه الظنون الى ان نستبرئ حالها ساغ لنا ان

نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون

للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي في ذلك المعنى

معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى للاول اذا اخذ بحسب

وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر فيه واذن مطلق المساواة

لان المساواة تبقى في الحد هما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما

علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معه فواضح انه اعتبار وجود

ذلك الحد لا احدهما اولى ذكان لما انما يمكن ان يتساير باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار

استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد

اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يساويه اذ كان المعنى نفس الوجود

فقد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل آخر

ونوع من التحقيق يجب ان لا تغفله وهو ان العلل والمعلولات تنقسم في اول النظر عند

التفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول فيه ونوعيته وماهيته الذاتية توجب ان يكون

معلولا في وجوده لطبيعة او لطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذ كانت علة له

في نوعه لا في شخصه فاذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلق علة لذلك النوع بل يكون

المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون عللا للشيء

المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول

في نوعه بل في شخصه ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد له من

الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب المعطي

لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال

الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست

علة لتلك النار على انها علة لنوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوع

كانت هذه العلة للنوعية بالعرض فكذلك الاب ليس الابن لانه من جهة انهما هو اب وذلك ابن بل

من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول

مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والاخران لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس

الذي في جوهره الفاعل للضوء ههنا او في لون القمر انه ليس يستعد المادتين فيهما

متساويا فلا المادتان من نوع واحد ولا الحري ان لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا

الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فيكاد لذلك لا يكون الضوءان من نوع

استعدادية بل انما يكون ذلك الاختلاف بسبب اختلاف المادة نفسها لان هيولى الافلاك مختلفة بالنوع

بيان اقسام التام والناقص من الاستعداد

كما بين في موضعه

واحد عند من يشترط في تساوى نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والاخر ازيد على ما علمت في موضعه من صفته ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والتشخصات واما القسم الاول وهو ان يكون الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد

المراد من استعداد المادة الماخوذة في القسم الاول مطلق الاستعداد

اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام ان لا يكون في طباع الشئ معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء المسخن

في المنفعل اي ناقص والمراد من الاول ان لا يكون في طباع المستعد معاوق جوهري او مضاد عرضي لما هو مستعد له والاستعداد

للتبرد لان فيه بنفسه قوة طبيعية كما علمناها في الطبيعيات تعاون القوة الخارجية في التبريد ولا تعاوق واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه

والثاني ان يكون فيه قوة مضادة لما تقبله لكنها مما يبطل عند حدوثه الثالث ان يكون خاليا من الامرين لا معين معاونه ولا ضد

قوة تعاوق التسخن الذى يحدث فيه من خارج و توجد مع التسخن باقية فيه ولا تبطل والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة تبقى و تعين كما

ولا معين اي ان لا واحد من الامرين

في الماء اذا برد عن سخونته واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل مع وجود الامر كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من الامرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل حال النقر في قبول

عطف على عدم الامر

الطعم وعديم الرائحة في قبول الرائحة فان سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه من اى الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشارك في استعداد تام للمادة ولكن في المادة ضده ولقايل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك مشاركة في المادة اصلا اذ لا يكون لها مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن ان يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء متفقة في النوع البرية عن المادة اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا يجوز ان يقع الواحد منها على كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم في قسم قسم منها فنقول اما القسم من هذا الباب الذى لا مشاركة فيه في استعداد المادة

فيه ان الانواع المتحصل في الفرد انما يكون في الخارج لا في الذهن

لا القرينة

لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الاثار القابلة للزيادة

والنقصان مساويا لنفسه لانه يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد

لقبول الامر فلم تقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون

الحال في ذلك مثل الحال في اتباع سطح الاثير لسطح فلك القمر في الحركة التي بالعرض وذلك

حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في

مثل هذا الموضع احداث مثل نفسه واما القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام

كيف كان فالامر فيه ان المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما وذلك مثل

النار تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل

على الفاعل في الظاهر الغير المحقق مثل الماء الذي يبرده الهواء ولا يكون برد الهواء بذلك

الحد الا انك اذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء بل والقوة المبردة

الصورية التي في جوهر الماء الذي هو للناعلية في الطبيعيات اذا عاونها ولم يعاوقها برد

الهواء واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فما

يمكن ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء الحاصل

في قوة شيء كالحاصل في قوة اخرى وهناك مضاد ممانع متساو وبين التاثير وبين

الممانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار تتسخن من النار ويكون سخونته مثل

سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء

لان استعداد النار للتسخن والماء للتبريد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة

داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد والفاعل

الاول للانفعال خارج عن جوهره ويفعل فيه بما يستحيل ويتوسط امر كالسخونة المحسوسة

في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال

قائل ان النار قد تذيب الجواهر فتجعلها اسخن منها الا ان ندخل ايدينا في النار وهما

الرابعة في المواضع التي يخوف فيها اختلاف العلة والمعلول فيما بين العلة علة ومواضع لا يجب

شبهة تنافي ان العلة على العلة في الاثار المستفادة من العلة والجواب عنها

وفيها

فيها بعجلة فلا تحرق احتراقها في المسبوكات والفعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك
ان المسبوكات اسخن من النار ومع ذلك فانما سخنت من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك
ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الظهور احدها
في المسبوك والاخر في النار والثالث في اللامس وكلها متعاونة متقاربة اما الذي
في المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة بطوء انفصال فاذا المس ذهب مع
اللامس لم يمكن ان يفارق الا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس الى زمان
مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف لكن العقل والذهن
يوجبه ومن شان الفاعل الطبيعي ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا اكد
واحكم وان يفعل الضعيف في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما
الذي في النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء
من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور ولا على سبيل الاتصال
بل هي في انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فينكسر ما يداخلها
منها من صرافة حرة لانه ابرد منها ولانه ليس يفعل في تلك العجلة انفعالا يصير
به نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا
بجزء من اليد فيما نا يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة
كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره
مجتمع متحد ثابت قايم بالاتصال فاذا كان كل ما يلاقي سطح اليد من المسبوك سطحا
واحدا مطابقا بالكلية وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار مخالطة لما هو
بالقياس اليها مبرد فيختلف بذلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسات فيكثر
او يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاستحالات
الطبيعية فيبرد واما النار المحتوية في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا

فيما يماسه من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي

في اليد فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار بل الاجسام اللطيفة باسرع حركة و

ليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة للدفع و

الخرق في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا يسمى كثيفا وذلك لطيفا

بسبب اختلافهما في هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس الزج واكثر تشبثا لما يلامسه

وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه في مدة اطول لمقاومته كان ثابتا

لانما غيرها رب عن المماسة لكفاه ذلك في جواز ان يؤثر تاثيرا اشد من تاثير

اللطيف بحسب نسب الازمنة اذ كان اذا اثر في مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فان

ضوعف الزمان امكن ان يساويه في بعض الاضعاف واذا زيد في الاضعاف امكن ان

يزيد عليه وربما لم يكن زمان المضاعف مع عظم نسبته محسوس من القدر لما نعرفه

من حق هذا الموضع ان نبسط بسطا اكثر مما بسطناه لكن اولى بالصناعة الطبيعية

انما يجب ان نذكر ههنا قدر ما ينحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقص

ان يستقصي ذلك استقصاه من الاقوال المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصا

ما عسى يجده من جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات للوضع الذي يظن انه

يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه وللموضع الذي يظن فيه انه يجوز ان يزيد

عليه والموضع الذي لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر فيه خلاف ذلك وان كان كله

فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذ لم يكن فاعلا

للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدأ الذي ليس من فعله

مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن

ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه فيبقى فيه حال اعتبار

الوجود نفسه وقد كان في سائر ذلك ما كان من المساواة والزيادة على المبدأ الفا

بيان ان الوجود من حيث هو لا يختلف بالتشكيك في الشدة والضعف ويختلف بالتقدم والتاخر

اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعل غنيا مستقلا لان وجوده بنفسه ووجود
المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة
والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغنا
والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود كما علمت للعلة
اولا وللمع ثانيا فاما الاستغنا والحاجة فقد علمت ان العلة لا يفتقر في الوجود الى المع بل
يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى فهذا المعنى قريب من الاول وان خالفه في الاعتبار واما
الوجوب والامكان فانك تعلم انه ان كانت علة هي علة لكل ما هو مع فهي واجبة الوجود
بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت علة لمع ما فهي واجبة الوجود
بالقياس الى ذلك المع وذلك المع كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه وتلخيص هذا هو
ان المع في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من دون علته اذ فرض واجبا لذاته وبحيث
لا يمتنع له وجود والا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علته له او لا كون علته له
ممكنة الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة كما قد تبين لا يجوز ان يجب بها بل يكون اما
واجبا بذاته واما واجبا من شئ غيره فان حصل له الوجوب فيصح ان يكون غير وجوب
غيره فيكون المع باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاتها اما واجبا واما ممكنا فان
كان واجبا فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمع والمع يجب به
وبعد وجوبه فيكون العلة اذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المع والمع لا يصير
ذاته واجبة الا بالقياس اليها فيكون الى ذات العلة نظر قد توجب لا يتناول ذات المع
بل يكون به هو واجبا والمع غير ملحوظ بعد ذات المع لا يكون الا ممكنة ولا يجب الا
ان يلحظ مقيسة بالعلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب ولا يكون للمع الا الامكان
فقط عند ذلك الاختصاص فيكون اذا كان للمع وجوب كان للعلة اولا والا لكانت
العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المع فيكون وجب لا عن ذات العلة و

بيان تقدم العلة على المع بالوجوب

وهذا مع فيكون للعلة وجود باعتبار ذاته ومن حيث لم يضف الى المعلول والمعلول بعد ثابت
على مقتضى امكانه اذ كانت العلة بحسب لا عنه بل بذاته او باضافة الى غيره لا اليه ومن حيث
العلة غير مضافة الى المعلول بعد فالمعلول ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من حيث العلة
مضافة اليه فتصير العلة لهذه المعاني الثلاثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق من
المعلول ولان الوجود المطلق اذا حصل وجود شيء صار حقيقة فبين ان المبدأ المعطي
للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ههنا مبدأ اولا هو المعطي لغيره الحقيقية
صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا فاذا حصل العلم به كان
العلم بالحق مطلقا بالنحو الذي يحق للعلم حق وهو الذي بالقياس الى المعلول

الفصل الرابع في العلل الاخر العنصرية والصورية والغائية فهذا ما نقوله في

في المبدأ الفاعلي فلنشرح الآن القول في المبادي الاخر فاما العنصر فهو الذي فيه قوة
وجود شيء فنقول ان الشيء يكون له هذه الحال مع شيء آخر على وجوه فتارة يكون
كاللوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير تغير فيه لا زوال
امر كان له غير وتارة يكون كالشمعة الى الصنم وللصبي الى الرجل وهو انه مستعد
لقبول شيء يعرض له من غير ان يتغير من نحو الى شيء الآخر كما في اين او كم او غير ذلك
وتارة يكون كالخشبة الى السرير فانه ينقصه بالنحت شيئا من جوهره وتارة يكون
مثل ما للاسود الى الابيض فانه يستحيل ويفقد كيفية له من غير فساد جوهره وتارة
يكون كالماء الى الهواء فانه انما يكون الهواء بعد ان يفسد وتارة يكون كالمني
الى الحيوان فانه يحتاج ان ينسلخ عن صورة له اسباب احالات حتى يستعد لقبول صورة
الحيوان وكذلك العصير للخمر وتارة يكون كالمادة الاولى الى الصورة فانها مستعد
لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة يكون مثل الهليلج الى المعجون فانه ليس عنه
وحده يكون المعجون بل عنه وعن غيره فيكون قبل في الجمع من اجزائه بالقوة وتارة

يكون كالخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون عنه المطلوب بعضه

من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد ومنه

ما قد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك للشكل

القياسي واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها كما للمقدمات

تفعلها في النفس فعلى هذه الانحاء نجد الاشياء الحاملة للقوة فانها اما ان

تكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما

ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي

بالحري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا القسم بالفعل

قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون متهيئا القبول الحاصل فيه بل يجب ان يكون

قائما بالفعل بان كان انما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثانيا

به يتقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يتقوم به بل عرضا فاليه ويكون وروده بعد ما

كان تقويم قبله فيكون قد احال ما فرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج

الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او وضعية

او جوهرية واما الى هو اثبات اخر عن جوهره من كم او كيف او غير ذلك واما الذي

يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب من اجتماع

فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية

بتغير واحد او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه بتغير

بالتركيب هو في الشيء اسطقسا وهو الذي يحل اليه اخيرا فان كان جسمانيا فهو اصغر

ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات الصورة الموجودة فيه فقد جعلنا ان الذي

منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن راى ان الاشياء انما

يكون من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد في الهوية

بيان الفرق بين الاسطقس والعنصر

فقد جعلوها اولى المبادى بالمبدئية لانها اشد كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا
ان القوام بالذات انما هو لذوات اشياء فما يليها اولى ان يكون جواهر وقايمات بانفسها
وانها اولى بالوحدة ايضا ثم لنعد الى امر العنصر فنقول قد جرت العادة فى مواضع ان
يقال ان الشى كان عن العنصر فى مواضع فانه يقال انه كان من الخشبيات لا يقال كان من
الاسباكات وان ينسب الكاين الى الموضوع فى مواضع وان لا ينسب فى مواضع فيقال ان
هذا باب خشبى ولا يقال ان هذا كاتب انسانى فاما الاول فاذا وجد والموضوع لم يتحرك
اليه البتة ولم يتغير فى قبول الشئ فانهم ح لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون انما
انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا فيما لا يجد للعدم
فيه اسما فيقولون كان عن الموضوع واما النسبة فانما يستعمل فى الاكثر اذا كان
الموضوع قد يصلح غيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال كان منها انما
يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا كالخل وقد يكون مشتركا كالعدد او مثل
العصير للخل والخمر والطلا والربوب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له
القبول فقط واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر والقوابل مبدء
الحركة الى الاثر موجود ظن انه متحرك اليه بنفسه وليس كذلك فقد تبين لنا فى مواضع اخرى
انه لا يجوز ان يكون شئ واحد فاعلا وقابلا لشئ واحد من غير ان يتجزى ذاته لكن العنصر اذا
كان مبدء حركة فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان
مبدء الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا
او جاريا مجراه فهذا جمل ما نقوله فى العنصر واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى
بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل
هيئة وفعل يكون فى قابل وحدانى او بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا ويقال
صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية والاعراض صورا ويقال

وفاعل من جهة ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هي صورة البرء في الخارج وصورة في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة الابراء وصورة

صورة قلما يكمل به المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتأدى اليها الطبع

في الاجزاء وان كان على سبيل التجوز

ويقصورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقصورة لنوع

الشئ ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة

الفرق بين الصورة بمعنى مجموع الجنس والفصل ومن الصورة بمعنى النوع

قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشئ الواحد

لعدم قرار الاجزاء — اي في الطبيعيات

يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصناعة

اي كما ان في الطبيعة

هي صورة المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة الحركة الى صورة البيت وذلك

هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة

صورته الخارجية لسهولة فالبناء في نفسه صورة البيت وصورة مبدئه الذي منه يتوسل اليه من الحركات في موادها بما في نفسه من

البرء ومعرفة العلاج هي صورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والى ان

يصير ما في نفسه محصلا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته يبعثها وجود

واما الفاعل الكامل فلا يحتاج في افادة المعلول الى الة وحركة

الصورة في مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة

للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع وانت تعلم هذا بعد واما

الفاعل بانا لان ذلك من الامور التي يرجع الى العقل المعلول كالامكان ونحوه الكون وجوده بغير قائم الا بمادة في الفاعل

الغاية فهي ما لاجله يكون الشئ وقد علمته فيما سلف فقد يكون الغاية في بعض الاشياء

اي في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى

في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شئ

بالذات او بالعرض اولا — الغاية الاخيرة لا بد ان يكون امرا عائدا الى الذات

غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي يصدر عن روية

او طبيعة وتارة في شئ الثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلانا فيكون رضا فلان غاية

خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك ايضا غاية اخرى ومن

الغايات التشبه بشئ اخر والتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه

ايضا غاية الفصل الخامس في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في

مطلب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية الثاني حل الشكوك

ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريفه الوجه الذي يتقدم به الغاية

والوجه الذي يتأخر به

على ساير العلل فنقول انه قد بان مما سلف لنا من القول ان كل مع فله مبدأ وكل

يعني انا اثبتنا في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلثة علل من العلل الاربع اما الفاعل فلكل موجود معلول

حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما وان ههنا غاية

ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر

الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن ان يقول قد يجوز ان يكون لكل فعل غاية

كما للكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه

وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات

ولا يتناهى كنتائج تترادف عن القياسات ولا يتناهى ثم لقائل ان يقول ايضا ان الغاية موجودة

لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها ومما يليق ان

نتكلم فيه بعد حل هذه الشبه انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا

ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث

فنحله فنقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان امر العبث

فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد ومبدأ ابعد فالمبدأ القريب

هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية

والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او في النطق صورة ما فحركت

القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة

المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا

غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال

الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع اخر

فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما

انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه

صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فيه فينتهي

حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع

اليه بل معنى اخر لكن المتشوق يتبعه او يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت

هذين القسمين وتبين لك من ذلك باذنى تامل ان الغاية التى ينتهى اليها الحركة فى كل
حال من حيث هى غاية حركة هى غاية اولية حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التى فى الاعضاء و
ليس للقوة المحركة التى فى الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التى قبلها غاية غيرها
فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية
ولا ايضا يجب ان لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد تبين لك فى المثالين اما الاول
منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثانى فكانت مختلفة والقوة المحركة التى فى
الاعضاء مبدء حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدء اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان
يكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشىء الذى لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث
اليه انبعاثا نفسانيا يكون تشوق نفسانى لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل
حركة نفسانية مبدؤها الاقرب قوة محركة فى عضل الاعضاء ومبدؤها الذى يليه
شوق والشوق كما علم فى كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدء الا
بعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادى للحركات النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة
ومنها غير واجبة باعيانها والواجبة هى القوة المحركة فى الاعضاء والقوة
الشوقية وغير الواجبة هى التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا
فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدء حركة غاية لا محالة والمبدء الذى لا بد منه فى الحركة الارادية
لغاية لا بد منها والمبدء الاول الذى منه بد فقد توجد الحركة خالية عن غايته
فان اتفق ان يطابق المبدء الاقرب هو القوة المحركة والمبدء ان اللذان بعده
اعنى الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادى
كلها فكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف يعنى ان لا يكون ما هو الغاية
الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ان يكون للقوة الشوقية غاية
اخرى بعد الغاية التى فى القوة المحركة التى للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة

في بيان تباين غايات المبادي المحركة واختلافها

في معنى العبث

الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق بشيء واذا لم يكن المنتهى الحركة كان لشيء اخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة او تحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي والفكري قد تطابقا عليها فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون التشوق بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأ تشوقها تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للتشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا فان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة واذا كانت الغاية للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها ويتوجه اليها التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا لكن حصل في المكان الذي قصد فيه مسافة القصد ولم يصادف هناك فسمي فعله باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية فاذا تقررت هذه المقدمات فقول من يقول ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة هو خير او مظنون خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته ولا لاي شيء اتفق وما مثل به في الشك في اللعب باللحية فمبدأ حركته القريبة هو

بيان الفرق بين العبث والجزاف والباطل

معنى العادة

العبث باللحية

القوة التى فى العضلة والذى قبله شوق تخيلى بلا فكر وليس مبدؤه فكر البتة فليست

فيه غاية فكرية فقد حصلت فيه الغاية التى للشوق التخيلى وللقوة المحركة فتبين ان

هذا الفعل بحسب مبدأ المحرك منته الى غاية وانما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس

مبدأه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا ليس الا عن شوق تخيلى البتة فان كل فعل نفسانى

كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفسانى فى ذلك مع تخيل ما الا

ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به

فليس كل من تخيل شيئا شعر مع ذلك وحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير

غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب

الامر الى غير النهاية واما الثانى فلان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما غم

واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة و

المحسة على ان تتجدد بها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن

المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوة الحيوانية التخيلية

واللذة هى الخير الحسى والتخيلى والحيوانى بالحقيقة وهى المظنون خيرا بحسب الخير

من الانسانى فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا

فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل

ثم وراء هذا علة التخصيص بهيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما

الذى يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو

احد الغايات التى بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هى الغاية التى تطلب

لذاتها والضرورى احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على انه

علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد لتتميم القطع واما امر لا بد من وجوده حتى توجد

فى ان الفعل النفسانى ... فى الشوق والطلب والتخيل

فى الفرق بين الغاية والضرورى

الغاية

الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون جسم ذي كذا حتى

يتم القطع به فانما لم يكن بد من جسم ذي كذا لا لذاته بل لانه كان لا بد من الغاية التي

لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لا لانها العلل الغائية نفسها مثل ان الغاية الغائية في

امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزم من التزويج كان لاجله

فهذه كلها غايات بالعرض الضروري ولا بالعرض الاتفاقي وقد علمت الغايات الضرورية

والاتفاقية في موضع آخر واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني

من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية الالهية التي هي الجود ان يؤتي كل ممكن

الوجود الخيري وجوده الخيري وكان منها مبدأ الوجود الذي للمركبات من العناصر

وكان لا يمكن ان يكون المركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان يكون العناصر لها

الا الارض والماء والنار والهواء وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة الموصلة الى الغاية

الخيرية المقصودة بها الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث

تضر الصالحين ويفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد الى

ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي

بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي

هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا فكان

هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه الفساد اعني الكائن

من الهيولى الجسمانيات ولما امتنع في الشخص استبقى بالنوع فالغرض الاول

اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو

العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في

حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص

بالعدد غرضا على المعنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه

لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر
بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص
كل شخص وانما يتادى هنا بلا نهاية شخص بعد شخص لا تناهي بعد لا تناه فاذن
الغاية ههنا موجودة بالحقيقة وهي وجود شخص مستمر ولا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي
يؤدي الى شخص آخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة
الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها عرضا وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التي هي عليها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة المدبرة بالشخص
الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفايضة في جواهر السماويات كشيء
واحد هي المدبرة الكلية في الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة
الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت فيما سلف وايضا فان الغرض
في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل الغرض هناك الدوام الذي
نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد لا انه متعلق الوجود باشياء ليس يسلم ان
عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا ان العلة
الغائية تتناهى وتقف ان العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد تتناهى
ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او اختياري يفعل فعلا يروم به بعينه غاية بعد غاية
من غير ان يقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير
بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الاخر وان لم يكن بالذات والموضوع
غيره فيجوز ان يتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى وان جاز
ان يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا الى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية ثم
النتيجة هي غاية تمامية القياس الذي يكون على مطلوب محدود وكل تركيب قياس
فعل مستأنف للنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق

ان يتولها فاعل مستانف وفى واحد من مراتب كونه فاعلا غاية محدودة بعينها الانخر

ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا غير واما الشك الذى

يليه فيحل بان يعلم ان الغاية تعرض شيئا وتعرض موجودا وفرق بين الشئ والموجود

وان كان الشئ لا يكون الا موجودا كالفرق بين الاثر ولازمه وقد علمت هذا وتحققه

من الانسان فان للانسان حقيقة هى حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام فى

الاعيان او فى النفس بالقوة شئ من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هى تلك

العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية فى شيئيتها سبب لان يكون ساير العلل موجودة

بالفعل عللا والعلة الغائية فى وجودها مسببة لوجود سبب ساير العلل عللا بالفعل

وكانت الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول

شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة فى نفس وما يجرى مجراها ولا علة

للعلة الغائية فى شيئيتها الا علة اخرى غير العلة التى تحرك اليها او يتحرك اليها واعلم

ان الشئ يكون معلولا فى شيئيته ويكون معلولا فى وجوده فالمع فى شيئيته مثل شيئية

فانها فى حد كونها اثنينية معلولة للوحدة والمع فى وجوده لا يخفى وكذلك قد يكون

للشئ امر حاصل موجود فى شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زايد

على شيئيته مثل كون التربيع فى خشب وحجر والاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير

من الصور والاعراض التى لا يحد الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيتها كما

نظن ان الحكم فى التعليميات كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة الغائية فى الشيئية

قبل العلة الفاعلية والقابلية وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية

مؤدية اليها وكذلك ايضا العلة الغائية فى وجودها فى النفس قبل العلل الاخرى اما

فى نفس الفاعل فلانها يوجد ولا ثم يتصور عنده الفاعلية وطلب القابل وكيفية

بيان كيفية تقدم الغاية فى الوجود وتأخرها

قوله والاجسام الطبيعية الخ قدم فى مباحث الماهية انه قد يكون للحد زيادة على المحدود كما فى حد الاصبع وحد الفطوسة حيث اوخذ الانسان فى حد الاصبع وهى صورة والانف فى حد الفطوسة وهى عرض والاصبع لكون الشئ علة لشيئية امر الا كونه جزء من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض واما كونها علة الوجود بعض الصور والاعراض دون شيئية فذلك فى الصور والاعراض التى ليس حدها متعلقا بتلك الاجسام التى يتوقف عليها وجودها والغرض من ذكر هذه الاحكام

الصورة واما في نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الاخرى ضروري فاذن

في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليست علة اقدم من الغائية بل هي

علة لصيرورة ساير العلل عللا لكن وجود العلل الاخرى بالفعل علة لوجودها

وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على انها شيء فبالجهة التي هي علة

وبالجهة الاخرى هي معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما

اذا كانت العلة الغائية ليست في الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما

سيتضح في موضعه فلا يكون شيء من العلل الاخرى علة لها ولا في الواحد الذي

هو الحصول والوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لساير العلل لانها

علة غائية ولكن لانها ذات كون لو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة

اما اذا اعتبرت كونها علة غائية فيجعلها علة لسائر العلل في ان يكون عللا مثل ان

ان يكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا في ان تكون كاينة وموجودة في

نفسها فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة لساير

العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان يكون معلولا

من جملة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشيء علة ومعلولا عند انه فاعل وغاية و

هذا من المبادي للطبيعي واما البحث الذي بعد هذا فنكشف عما نقول ان الغاية

التي تحصل في فعل الفاعل تنقسم الى قسمين غاية يكون صورة او عرضا في منفعل قابل

للفعل وغاية لا صورة ولا عرضا في منفعل قابل البتة فيكون في الفاعل لا محالة لانها

ان لم يكن في الفاعل ولا في المنفعل وليس يجوز ان يكون مما يقوم بنفسه جوهرا حدث

لا من مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول صورة الانسانية في المادة الانسانية

فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير في مادة الانسان واليها يتوجه فعلها وتحريكها

ومثال الثاني الاستكنان فانه غاية لمستبني البيت الذي هو مبدأ لحركة كونه وليس

في ان العلة الغائية علة لصيرورة سائر العلل عللا

في ان العلة الغائية متقدمة في الذهن متأخرة في الوجود ليس صحيحا على الاطلاق بل بما تحت الكون

هو البيت صورة فی البيت وبشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة
صورة فی المادة وان يكون ما ليس غاية صورة فی المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو
كذلك فالغرض ان يكون ما غايته صورة فی المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة
فی تلك المادة شيئا واحدا فان وجدته يكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبنی بيتا
ليستكن فيه فانه من جهة ما هو طالب الكن داع الی البناء وعلة اولی للبناء ومن جهة ما
هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان
اذا كان كذلك فيكون ايضا فی الانسان الواحد المستكن البانی غايته بما هو مستكن غير
غايته بما هو بان واذا تقرر هذا فنقول اما فی القسم الاول فان للغاية نسبة الی امور
كثيرة هی قبلها فی الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الی الفاعل ونسبة الی القابل
وهو بالقوة ونسبة الی القابل وهو بالفعل قابل ونسبة الی الحركة فهی بقياسها الی الفاعل
المحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية التی لاجلها الشیء ويوهمها الشیء لا يبطل مع وجودها
الشیء بل يستكمل بها الشیء والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسه الی القابل المستكمل
بر وهو بالقوة خير يحصل له لان الشر هو العدم لكماله والخير الذی يقابله هو الحصول
الوجود بالفعل وبالقياس الی القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التی بحسب القسم
الثانی فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هی نفس نهاية الحركة وقد بان انها
تكون صورة او عرضا فی الفاعل ويكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذی بالقوة
الی الفعل والذی بالقوة هو لاجل العدم الذی يقارنه شر والذی بالفعل هو الخير الذی
يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الی ذات الفاعل لا الی ذات القابل فاذا
نسبت الی الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة ما هو
خارج بها من القوة الی الفعل ومستكمل كانت خيرا واذا كان ذلك الخروج من القوة
الی الفعل فی معنى نافع فی الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية

بيان حال العبث

في تحقيق معنى الجود

عقلية واما ان كانت تخييلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا
فيكون اذن لكل غاية فهي باعتبار غايته وباعتبار اخر خير اما مظنون واما حقيقي فهذا
هو حال الخير والعلل التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له
قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى
الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء يتبعه
كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعها
أراد مثل الكرم والعطاء والاحسان والانعام
الاول في اللغات افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا فانه اذا استعاض
منها بدلا قيل له مبايع او معاوض وبالجملة معامل ولان الشكر والثناء والصيت
أخذ الشيخ أولاً في معنى الجود المقايسة إلى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة إلى القابل ثم أراد تعريف الجود بحسب الحقيقة ولما كان معناه يجب
وساير الاحوال المستحسنة لا يعد عند الجمهور من الاعواض بل اما جواهر واما
اعراض يقدرونها في موضوعات يظن المفيد غيره فائدة يرجع منها شكرا هو ايضا
جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد
سواء استفاد عوضا ماليا اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء
تفرح به او استفاد ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو
لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في
الاعواض فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة
او الحقيقية التي يحصل له بذلك ثناء جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا
اذ الواحد منهم اذا احسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال ففطن له استخف المنة
قوله: الواحد منهم أي والحال أن الواحد من الجمهور إذا أحسن إليه لغرض اكتساب منفعة أو فضيلة ففطن لذلك استخف المنة عليه بل
او انكرها وابى ان يكون المحسن اليه جوادا اذا كان فعله لعلة فاذا حقق وحصل معنى
الجود كان افادة الخير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه
من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد فكل
مفيد للقابل صورة او عرضا وله غاية اخرى يحصل بالخير الذي افاده اياه فليس بجواد

بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض

اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في

مصالحه ومعلوم انه ان كان بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب امر يعود

على ذاته بعناية ما فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شيء اخر

فلا يخ اما ان يكون صدور ذلك المغنى عنه الى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه عنه عنده بمنزلة

حتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهة

كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب للمحمدة او غيرها من

الاغراض الخاصة في ذاته ولا ضده غير الاجمل به وغير الجالب اليه المحمدة او غيرها من الاغراض

الماثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى والاحسن فيكون

لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا

ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة ليست على سبيل اجابة داع بل على وجه اخر يتوقف

عليه فلا يكون مصدرا لامر من الامور عن علة من العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل

القاصد بالقصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا على غيره جهة خيرية لانه اولى به

وضده غير الاولى به ويرجع اخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع

الى ذاته لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته

وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون الاغراض التي تختص بذاته فيعود

الى ان ذاته ينال بذلك كمالا او حظا خاصا وبذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر

الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثلا اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال لينال

فلان غرضا فيقول لم ولم طلبت ان ينالك فلان غرضا فيقال لان الاحسان حسن لم يقف

السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا الجميع بخير يعود اليه او شر ينتفي

عنه وقف السؤال فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب مطلقا

فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع
يقع من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة للفاعل ودواع يذم عاصيها او
يحمد مطيعها فاذن الكمال الحق هو افادة الغنى في جميع الجهات عن الافادة كمالا فيكون
ذلك بالقياس الى القابل خيرا وبالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كمال فانه
بالقياس الى القابل خير سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى
الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض فهذا هو البيان المحقق للخير والجود وقد
تكلمنا على العلل واحوالها وبقي ان نحصل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع
وان كان يظن بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة التي يبحث في العلوم
فان الامور التي لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اي مبدأ حركة ولا ايضا
يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما يبحث
عن صورها فلذلك استخف بها من استخف قائلا انها لا تدل على علة تمامية
فالنظر فيها لهذا العلم لا لان علما واحدا يتناولها كما للمتقابلات فليست
متقابلة ولكن لان علما واحدا بالوجه الذي به هذا العلم واحد يشرح امرها و
ذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها حتى يكون من الامور
العامة الواقعة في موضوعات العلوم في علوم مختلفة فانها ايضا قد توجد
متفرقة ولو كانت في علم واحد لم يكن في صناعة صاحب ذلك العلم كالطبيعي مثلا الذي
في صناعته هذه المبادي كلها ان يبينها لانها مبادي للعلم الطبيعي ويتكلم فيما
يعرض لها على انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور الطبيعية
التعليمية في طبايعها انما يجب وجودها بغيرها وطبايعها لا تفارق المادة وان جردت
عن المادة في الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب
المادة ويكاد ان يكون المقادير هيوليات قريبة للاشكال المقدارية والوحدات

ايضا للعدد والعد لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث كانا

كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون من

الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فان

منع ان يكون هذا اما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا ويكون علة غائية حركة

هناك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان اتفق لذلك الخير انه كان تماما لحركة

اذ كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات يتأدى

اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات فان الصانع يحرك

المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون الغاية هي الاستدارة نفسها بل شيء

من خواصها ولواحقها فيطلب الدايرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا مما

فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر

فيما يخص علما علما لكنه مبدأ لذلك العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم قد ينظر

في العوارض المخصصة للجزئيات اذ كانت لذاتها اولا وكانت لم يتأد بعد الى

ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة

لكان افضلها علم الغاية وكان يكون هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء

هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للشيء

المقالة السابعة

ثلثة فصول

فصل في لواحق الوحدة من الهوهوية

ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروفة ان يكون

قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تخص الهوية من حيث

هو هوية او يلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى

ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال له انه واحد باعتبار وكل شيء فله

وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد

بالموضوع اى كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ولو كان المفهوم من الواحد من كل

جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا كما ليس واحدا وان

كان يعرض له الواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هى كثرة

فحرى بنا ان نتكلم ايضا فى الامور التى تختص بالوحدة ومقابلها اى الكثرة مثل

الهو هو ومثل المجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها ثم نتكلم فى

المجانسة المقابل لها اكثر فان الوحدة متشابهة وما يضادها متفنن متشعب

فالهو هو ان يحصل للكثرة وحدة من وجه اخر غير ذلك بالعرض وهو على

قياس الواحد بالعرض فكما ان هناك واحدا فههنا هو هو وما كان هو هو

فى الكيف فهو شبيه وما كان هو هو فى الكم فهو مساو وما كان هو هو فى

الاضافة فيقال له مناسب واما الذى بالذات فيكون فى الامور التى تقوم الذات

فما كان هو هو فى الجنس قيل مجانس وما كان هو هو فى النوع قيل مماثل وايضا

فان كان هو هو فى الخواص قيل له مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة

بهذه ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير فى الجنس ومنه غير

فى النوع بعينه الغير بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا

واحدا هو غير لنفسه من وجهين واما الاخر فاسم خاص فى الاصطلاح للمخالف

بالعدد ويفارق المخالف بان المخالف مخالف بشئ والغير قد يغاير بالذات والمخالف

اخص من الغير وكذلك الاخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل

المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع فى مادة واحدة واما

المتغايرات التى تختلف بها الانواع تحت الاجناس القريبة التى دون الاعلى فيستحيل

البتة ان يجتمع فى موضوع واحد وكل الاشياء التى لا يجتمع فى موضوع واحد

من جهة واحدة فى زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد علمت فى المنطق

وخاصاتها فالقنية والعدم منها ما يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه
تحت العدم والقنية ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت العدم
ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لما من شانه ان يكون له وان كان من
شانه ان يوجد لامر ما وليس له من شانه كالبصر فانه من شانه ان يكون لشيء ولكن
الحائط ليس من شانه ان يكون البصر له ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس للشيء
ولا من شانه ان يكون له جنسا قريبا او جنسا ويقال لما من شانه ان يكون لنوع الشيء
وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس
له مطلقا او في وقت او لان وقته لم يجئ كالمرد او لان وقته قد فات كالذي والضرب الاول
يطابق بالسالبة مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فمخالفة ويقال عدم لكل فقد
بالقسر ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء بتمامه فان الاعور لا يقال له اعمى ولا الضاهر
بصير لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم ان العدم
يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس المرة عدم الحلاوة بل
هو شيء لزم مع الحلاوة فان العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا الذات
يوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس
السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك انها بذواتها
في حد انفسها وحد فصولها يتمانع عن الاجتماع فيتفاسد واذ ليس شيء من الاجناس
العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة في الجنس وان يكون جنسها
واحدا فيجب ان يكون الاضداد تتخالف بالفصول فيكون الاضداد من جملة الغير في الجملة
صورة مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما
الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه
ولا الشر ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على

وجوده فبينهما مخالفة الوجود والعدم واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك في غير جنس الخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظري عمدوا الى الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيهما وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لانهما كانا فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احديهما جنسا لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل ان الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة ثم ان الامور الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبيعتين وجد لهما اشياء يصلح ان يجعل تحت الاعتبارات المختلفة كالاجناس لها فانها قد تدخل في جملة الانفعال والانفعالات من جهة ومن الكيفيات من جهة اخرى وفي للمضافات باعتبار اخرى فانها من حيث هي صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي الانفعالات ومن حيث يتقرر منها هيأت قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان الموافق موافق لموافقه فهي من المضاف فاذا كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة مصرو فا الى احد هذه المعاني بعينه يدخل في الجنس الخاص لست اقول ان شيئا واحدا يدخل في اجناس مختلفة فهذا امر محرم بل كل اعتبار هو شيء اخر وهو الداخل في الجنس الاخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كاجناس لانها امور مركبة من معنى من فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها كيفيات ويكون ساير الاعتبارات يلزمها ثم وضع الاجتهاد كله في ان يجعل الموافقة والمخالفة مما يسند هما الى الاجناس العالية فان لتلك الطبايع الاضداد التي جعلت طبيعتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة هي تدخل فيهما وقد علمت هذا في مواضع اخر واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية

باعتبار

باعتبار ما يكون فضيلة فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان
الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروايح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها
فالشجاعة فی ذاتها لا يضادها التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن
الداخلان فی باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابلها اللاشجاعة كما قلنا فی المساوی
وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضاد الشجاعة التهور فيضادها
لا لطبيعة ذاتها بل انما يضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافع
وذلك مذموم ورذيلة وضار فالاضداد بالحقيقة هی التی تتفق فی الجنس وتتفق
فی الموضوع الواحد فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير
استحالة فی غيرهما ومنها ما يكون الموضوع ليستحيل اولا فی غيرهما حتی يعرض له
احدهما فان مزاجا ما يخلو به الشیء فاذا امر احتاج الی مزاج آخر وليس كذلك الحال
فی استحالة الحار الی البرد ولما كان الضدان يكونان فی الجنس فلا يخلو اما ان يكون
عدم كل واحد منهما فی طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما او
اما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة
واحدة ليس مخالفة بعضها للبعض اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان مختلفا فی ذلك فيكون
بعضها اقرب الی مشابهة والاقرب الی المشابهة فيه شیء من صورته وبعضها
فی غاية الخلاف فيكون الضد كذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات
المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف حيث كان متوسطا
وحيث لم يكن لانه ان كان اثنان كل واحد منهما فی غاية البعد عن الاخر لتضادا
خلاف تام وكل فان ضد الشیء احد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد
يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين مخالفين فذلك محال لان المخالفين الواحد وبينهما
اما ان يكون فی معنی واحد من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة

متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات
فيكون ذلك نحوها من التضاد لا نحوا واحدا فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي
اذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شئ وخصوصا في البسايط قد علمت
هذا بل يكون من جهة لواحق ولوازم النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد
الذي بالذات ليس يعني به ما يتعلق بالذات الجوهر او الموضوع بل يعني به ما يقع به
التضاد ولو كان كيفية ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة
هو الذي مع انه يخالف شيئا بعينه يجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود
لذلك يغبر ويخضر ويحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب
الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل لا الحار و
لا البارد واذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ايضا يكون في الجنس واذا خرج عن الجنس
كقولك لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ
واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع متوسط لانهما موجبة وسالبة بعينهما
مخصصة بجنس او موضوع وايضا في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم
الى ذلك الشئ والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله واذ لا واسطة بين النقيضين
فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة

الفصل الثاني في اقتصاص مذاهب الحكماء

الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل
الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله قد حان لنا ان نتجرد لمناقضة آراء قيلت
في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات مخالفة لاصولنا التي
قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها تبصير
للمستبصر على حل جميع شبههم وافساد ما فسد من مذاهبهم لكنا
مستظهرون بتكلف ذلك لانفسنا الا انا نرجو ان يحصل في ذلك من فوايد ذكرها

في خلال المقادير مثاليا لهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه ونقول ان كل صناعة

فان لها ابتداء ونشاة يكون فيها نية غير انها تنضج بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة

في القديم ما اشتغل به اليونانيون خطبية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق

الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي و

كانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا عن المحسوس

الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين

في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير

وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الموجود المفارق موجودا مثاليا وجعلوا

لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها تتلقى العقول

اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم

والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بفلاطن ومعلمه سقراط

يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص

ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق

وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمباديها وجعلوا الامور التعليمية التي

يفارق بالحد اولى بالمفارقة بالوجود وجعلوا اما الا يفارق بالحد من الصور

الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الطبيعيات انما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية

للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا

وكان للتقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي ان يفارق

واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها عنده

معان بين الصور والماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز ان يكون عنده

بعد قائم لا في مادة لانه يكون اما متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك

يتحقق لانه مجرد طبيعته كان ح كل بعد غير متناه فان تحقق لانه مجرد عن المادة كانت المادة

اى عدم التناهى لحوق البعد المجرد طبيعة البعد بدون مدخلية التجرد عن المادة ملا اوليا

مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه مح وان كان

اى التناهى والتشكل قيل فيه منع ظاهر الا ترى انهم يقولون ان لحوق التناهى التشكل باعتبار المادة مع ان

متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج

لا لنفس طبيعته ولن تفعل الصورة الا للمادة بها فيكون مفارقة وغير مفارقة و

يكون المقتضى هو القابل اعنى المادة فيكون المفيد والقابل واحدا ملا اوليا

هذا مح فيجب ان تكون متوسطة واما الاخرون فانهم جعلوا مبادى الامور الطبيعية

امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات بالحقيقة

وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا

واعدادا وفد لك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها

منها والملكات والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات

والقوى واما الاضافة فانما تتعلق فيما بامثال هذه فهى ايضا مادية فبقى الاين

وهو كمى ومتى وهو كمى والوضع وهو كمى واما الانفعال والفعل فهو مادى

فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمى فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدئه

ما ليس يتعلق بالمادة فيكون التعليميات هى المبادى ويكون هى المعقولات بالحقيقة

وساير ذلك غير معقول ولذلك فليس يحد اللون والطعم وغير ذلك حدا واحدا يعباء به

وانما هو نسبة الى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل انما يتخيلها الخيال تبعا

يعنى ان الحد نسبة الى الخيال لا العقل وهو ليس بحد حقيقى وانما اطلق عليه الحد تجوزا ملا اوليا

للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهى معقولة لذاتها فهى اذن

المفارقة وقوم جعلوها مبادى ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورث

وركبوا كل شئ من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة فى خير الخير والحصر و

جعلوا الثنائية فى خير غير الحصر والشر وقوم جعلوا المبادى الزايد والناقص

والمساوى وجعلوا المساواة مكان الهيولى انه عند الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوا

مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة ولاحد للناقص والزايد ثم تشعبوا فى

ار تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مبدأ للمقدار فركب الخط من وحدتين
والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منهما جزءا على حدة واكثرهم على
ان العدد هو المبدأ والوحدة هي المبدأ الاول وان الوحدة والمفرد متلازمتان
مترادفتان وقد رتبوا العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار اما وجد العدد
فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا
الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث
فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحدة بعينها الا باضافة اخرى اليها والعجب من فيثاغورس
فيثاغورس يرى ان العدد يتألف من وحدة وجوهر اذ الوحدة لا يقوم وحدها
فانها وحدة شيء والمحل جوهر وهما يكونان التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من يجعل
لكل مرتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد
رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس هذا الذي اشرنا اليه
فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء
من جعلها متوسطة على ما سلف قبل واكثر الفيثاغورسيين يرون ان العدد
التعليمي هو المبدأ لكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من
الآحاد فيمنع تضعيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا ان يكون التعليميات مركبة من
اعداد يعرض لها بعد التركيب ان ينقسم الى غير النهاية ومنهم من يجعل الصور العددية
مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما
ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره
كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا التفت الى شيء وحده ومعه غيره فقد التفت اليه خاليا عن الالتفات
الى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه نظر
اليه بشرط غير المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق وظن لهذا ان

المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل ينالها من غير ان يعرض لها يفارقها

ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار

ومن حيث مضافة الى مقارن اعتبار آخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث

هي صورة الانسان وحدها فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث

عقلنا فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مفارق

على جهة السلب لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس

يعسر علينا ان نقصد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاثنين

ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت

حقيقة غير مدخولة في حقيقة الآخر فان المعية توجب المقارنة لا المداخلة في

المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى

واحد لم يذهب فيه الى انه معنى واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالاضافة كان

واحد لكثيرين بل هو كاباء لاولاد متفرقين وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع

آخر فهؤلاء لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك ان اي

واحد منها لو توهمناه سابقا الى مادة هي بالحال التي للاخرى كان يحصل منها

هذا الشخص الواحد وكان اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان

يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد يبطل الآخر فلم يعمل شيئا الا

كالحرارة التي لو طرئت على المادة فيها رطوبة اثرت معنى آخر ولو تعرضت للذهن سبق

اليها معنى رطوبة ومعقولها المغلت معنى آخر فلو انهم فهموا معنى الواحد في هذا

لكفاهم ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شيء آخر

مباين في الحد لقولنا نقض كقول المسئول المغالط اذا سئل هل الانسان من

حيث هو انسان واحد ام كثير فقال واحد وكثير فان الانسان من حيث هو انسان انسان

ههنا ذهبوا الى ان الانسان واحد في نفسه ذهولا عن هؤلاء انه ليس في نفسه ليس الا هو لا واحد ولا كثير

فقط

فقط وليس هو من حيث هو انسان شيئا غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسان
وقد فرغنا ايضا من تفهيمهم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما
باقية ان هذا القول هو قولنا انسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان
قولنا الانسانية وانسانية واحدة او كثيرة معنى واحد ولذلك لا يجب ان يحسبوا انهم
اذا سلموا لا انفسهم ان الانسانية باقية وقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها
باقية حتى تضعوا انسانية ازلية والخامس ظنهم ان الامور المادية اذا كانت معلولة
يجب ان يكون عللها امور يمكن ان يفارق فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكا
التعليميات مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا محة بل ربما كانت جواهر اخرى
ليست من المقولات التسع ولم يحققوا كنه التحقيق ان الهندسيات من التعليميات
لا يستغني حدودها من المواد مطلقا وان استغنت عن نوع ما من المواد وهذه اشيا
يشبه ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا فلنتجرد للقائلين بالتعليميات الفصل

في ابطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول انه ان كان في التعليميات
تعليمي مفارق للتعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا معدل محسوس واذا لم يكن
شيء من هذه محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ
تخيلنا لذلك هو من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا انه
لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة
التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار فيكون
ذاتها اما مطابقة بالحد وبالمعنى للمفارقات او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون
التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها او نعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل
مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى
الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا مستقيما

اليه وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت
فيها الطبيعة بها وحدها فكيف يفارق ما الاحد لها واما ان يكون ذلك لامر يعرض لها بسبب
من الاسباب فيكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوقه لها اياها
فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق و
هذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادة التي مع العوارض
اما ان يحتاج الى المفارقات ولا يحتاج اليها فان كانت يحتاج الى المفارقات فانما يحتاج
الى المفارقات غيرها الطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما
يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات
البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود
امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن
الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم توجب
العارض في غيرها ولا توجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى
المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم
ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن للمادة يلحقه من القوى و
الافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انساني ساذج وبين شكل
انساني فاعل والعجب منهم انهم يجعلون الخط متجردا في قوامه عن السطح والنقطة
عن الخط فما الذي يجمعها في الجسم الطبيعي الطبيعة واحدة منها يوجب ذلك فذلك
يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او باري ثم الخط
كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورته فليس الخط صورة الجسمية
ولا هو فاعله ولا هو غايته بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو
الغاية للخط وغيره ولا هو ولا هو بل هو شيء يلحقه من جهة ما هو يتناهي و ينقطع و

قوله عللا لها اقول يشير بذلك الى العلل القريبة كما يدل عليه قوله فيما بعد ولا مبادي اولى يعني به انه ليست مبادي المبادي سيد احمد

ايضا يلزم القايل بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون

الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل موجود دايما في الاكثر فيكون

في احدهما الاخر ومن هولاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الاكثر

جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت تختلف بالحد

فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في

الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة الزايد منها بشيء فيها بالقوة كالمقادير

فيكون الوحدة مقدارا لا مقدارا وان كانت زيادة الزايد بشيء فيها بالفعل

كالاعداد فيكون الوحدة كثرة ويلزم القايلين بالعدد العددي والمركبين منها صور

الطبيعيات ان يجعلوا الحد شيئين اما ان يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاية

فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاختراع الذي لا محصول

له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهولاء يجعلون

الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم يجعلون الثنائية

الاولى غير الثنائية التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا

محال فانه ليس بين الثنائية الاولى والثنائية التي في الثلاثية فرق في الذات بل

في عارض وهو مقارنة شيء له ومقارنة الشيء للشيء لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما

كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف يكون

الوحدة مفسدة للوحدتين الا بافسادها واحدا واحدا منهما وكيف تكون الوحدة

مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية بمقارنة الوحدة اياها

لا يصير مباينة في الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة فان الوحدة

لا يتغير بالمقارنة حالا بل يجعل الكل اكثر ويترك الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات

متشاكلة والتركيب في حد كانت الطبيعيات متفقتين الا ان يعرض شيء يغير ويفسد

ولا يصور

ولا يجوز ان لا يكون الوحدات متشاكلة فان العدد يحصل من وحدات متشاكلة

لا غير على ان قوما منهم يقولون ان الثنائية لحقيقتها بحيث هي ثنائية وحدة غير وحدة

(اي انهم قالوا بمغايرة الوحدات الاجزائية مع ان قوما منهم قالوا بمغايرة الوحدات العارضة للمراتب)

الثلاثية فلذلك يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية فيلزم ان يكون العشرة

مركبة لا من خماسيتين على ما يكون بل الخماسيتان خماسيتين لان احاد العشرة

غير احاد الخماسية فلا تتركب العشارية من خماسيتين ويلزم ان يكون احاد الخماسية

اذا كانت جزءا من عشرة مخالفة لاحادها اذا كانت جزء خمسة عشر لكنهم عسوا ان

يقولوا ان الخماسية التي في العشارية البسيطة لانها خماسية عشارية هي جزء من

خمسة عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا اضيف اليها الخماسية لا يصير خمسة عشر او

يستحيل احادها وذلك كله محال ثم ان لم يكن خماسية العشرية مساوية للخماسية مطلقة

فلا يكون خماسية الا بالاشتراك الاسم فبالحري ان نفهم معنى الخماسية فيها بعد المشاركة

في اللفظ وان كانت مساوية فيكون اذن الاحاد في جميعها متساوية والثنائيات

والثلاثيات فيكون ايضا صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة

لنوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور اخرى

مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد اخرى صورة للفرس اما اكثر

منه واما اقل فانه ان كان اكثر منه كان نوع الانسان موجودا في الفرس وان كان اقل منه

كان نوع الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان يكون صورة انواع قبل انواع وصورة

انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركيبا منها وان ياخذ تركيب الانواع من الانواع

(وان لم ياخذ حد ...)

ماخذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود له ترتيب في من الوحدانية والثنائية

يذهب الى غير النهاية بالفعل وقد تبين استحالة هذا واما الذين يولدون العدد بالتكرير

مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم للتكرير فيه معنى الا ايجاد شيء اخر غير الاول بالعدد

فان كان العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني منه وحده فليس الوحدة

مبدء تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثانى من حيث هو ثان وحدة فهنا
وحدتان فان الوحدة الواحدة لا تتكرر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان
تكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية ولم يعدم فى الوسط فهى كما كانت لا انها كررت
وان عدمت ثم وجدت فالوحدة شخصية اخرى فان كانت ذاتية فذلك اثنين وقوم جعلوا
الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لانها تبقى على الكل والعجب من الغشا
عوذ بين اذ جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادى للمقادير وعلموا انها تذهب فى
التجزى الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة وعلى ذلك القياس
فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلو اما
ان يكون المادة لها مشتركة او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة
واحدة فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته
يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدء للجسم اولى من ان يكون الجسم مبدء للنقطة بل هما
يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد فان كان موادها مختلفة فلا يوجد فى
مادة الثنائية وحدة فلا يكون فى مادة الثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشيا البتة
معا واما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا فى الخط الذى هو فى السطح الذى
هو فى صورة الجسم الذى هو فى المادة وليست النقطة مبدء الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة
فالجسم هو كمبدء بمعنى انه معروض له التناهى به والعجب ممن جعل المبدء الزيادة والنقصان
فجعل المضاف مبدء والمضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات ومتاخر عن كل شئ ثم
كيف يمكنهم ان يجعلوا فى الوجود كثرة فان الوحدة الثانية التى توجد فى الكثرة مضافة
الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فيما يباين وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين
شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة ليست الوحدة الا مقدار الم
جاءت بسبب اخر فالوحدة لها علة موجدة فى طبيعتها وليست من الامور التى بذاتها

ومن

ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد و
قسموها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب
والتركيب والنظام ومنهم من مال الى الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف
تولد من خير شر وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا
فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدء شرا حتى صار الافضل
معلولا والانقص علة ومنهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير وجعل الشر الهيولى
والهيولى ان كانت معلولة فيكون لها علة تستند الى هيولى او الى صورة فان كانت
تستند الى هيولى فستقف على ما يقصد بالكلام وان كانت تستند الى الصورة
فكيف يولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهي واجبة بذاتها فاما ان تكون قابلة
للانقسام او مجردة فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من
احاد على رايهم فهي ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية
والوحدانية بما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم للخير معنى الا كونه وحدة ونظاما
من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونه
خيرا انتقضت اصولهم كلها وان الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها
وحدانية خيرة ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرة ولكنها الاحق لها غريب فليجرد اللحوق
يلزم هذا البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى
يكون عدد يوجب ان يتحرك الشئ الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشئ الى اسفل فان
بطلان هذه مما يغني عن تكلف بيانه على ان قوما منهم جعلوا الاشياء تتولد من عدد
يطابق كيفية ويوجد معها فيكون المبادي ليست اعدادا بل اعدادا وكيفيات و
امورا اخرى وهذا فاحش عندهم واعلم بعد هذا كله ان التعليميات لا يفارق الخيرية

وذلك لانها فى انفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظام والاعتدال فكل شىء منهما على

ما ينبغى ان يكون له وهذا اخر كلشيئ

المقالة الثامنة في معرفة المبدأ الاول

فصل في تناهى العلل الفاعلية والقابلية

واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحرى ان نختمه بمعرفة المبدء الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد

(اى سواء كانت فاعلية او غائية او صورية او مادية)

لا شريك له فى مرتبته ولا ندّ له وندل على مرتبته فى الوجود وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا من ذلك ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان فى كل طبقة منها مبدأ اولًا (وان مبدأ) جميعها

(واحد)

واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده فنقول اما ان علة الوجود للشىء يكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقق ثم نقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها الى بعض كان علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا فى ان احدهما معلول بتوسط والاخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذى هو العلة المماسة للمعلول علة لشىء واحد فقط والمعلول ليس علة لشىء وكان لكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية (الطرف) المعلول انه ليس علة لشىء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتبا متناهيا او ترتب ترتبا غير متناه فانه ان ترتب فى كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك فى خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذا ان ترتب فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهى فى خاصية الواسطة لانك اى جملة اخذت كانت علة لوجود المعلول

برهان الوسط والطرف

الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق بالمع

مع الآن تلك الجملة شرط في وجود المع الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ

كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها

علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع الغير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا

مح وقول القايل انها اى العلل قبل العلل يكون بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي

نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القايل ان ههنا طرفين ووسايط بغير

نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه

في نفسه فان كان المحصى لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصى لا في معنى الشيء

نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف فكل ما بين الطرفين

فهو محدود محصور بهما فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى فانه وان

كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فهو الطرف الاول لما لا يتناهى وهو

علة غير مع وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل و

ان كان استعماله في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب في الطبع فانه

متناه وذلك في الطبيعيات وان كان كالدخيل فيه فلنقبل على بيان تناهي العلل

التي تكون اجزاء من وجود الشيء وتتقدمه بالزمان وهي العلل التي تخص باسم

العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون هو جزء ذاتيا للشيء وبالجملة اعتبر لنا قوم

شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود الثاني ام كان الشيء الاول اما الجوهر والذات

الذي للشيء الاول مثل الانسان في الصبي اذا قيل انه كان منه رجل وجزء من الجوهر

والذات الذي للشيء الاول مثل الهيولى للماء اذا قيل انه كان منه هواء ولا نعني المفهوم

من قول القايل كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل لفظ من على شيء من ذات

الاول بل على البعدية فقط فنقول ان كون الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى

بعد الشئ بل بمعنى ان فى الثانى امرا من الاول داخلا فى جوهره يقال على وجهين احدهما

بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثانى كالصبى انما

هو صبى لانه فى طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل

لانه لم يزل عنه امر جوهرى ولا ايضا امر عرضى الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا

اقيس الى الكمال الاخير والثانى بان يكون الاول ليس فى طباعه انه يتحرك الى الثانى وان

كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة مهيته ولكن من جهة حامل مهيته

واذا كان منه الثانى لم يكن من جوهره الذى بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره

وهو الجزء الذى يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة

المائية ويحصل له صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى

للاول بعينه فى الثانى والقسم الثانى لا يحصل الجوهر الذى فى الاول بعينه فى الثانى

بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان فى كل من القسمين جوهر ما هو اقدم موجودا

فيما هو اشد تاخرا كانه هو بعينه او هو بعض منه كان الثانى هو مجموع جوهر الاول

كمال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشئ المتناهى الموجود بالفعل

لا يكون له ابعاض بالفعل كانت ابعاضا مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناهية

فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا

القبيل قبل موضوع بلا نهاية اولا يمكن والثانى من القسمين فانه من الظاهر ايضا و جوب

التناهى فيه لان الاول انما هو بالقوة الثانى لاجل المقابلة التى بين صورته وصورة الثانى

وتلك المقابلة تقتضى فى الاستحالة على الطرفين بان يكون كل واحد من الامرين

موضوعا للاخر فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فح بالحقيقة لا يكون احدهما

بالذات متقدما على الاخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اى باعتبار الشخصية دون

النوعية فهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما

كالمتكافيين في الوجود واما هذا الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمنع ان يتفق ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية اولا بداية وليس كلامنا ههنا فيما هو لشخصيته مبدأ لا لنوعيته وفيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك علل قبل علل بلا نهاية في الماضي او المستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء التي هي بذواتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين ايضا بما قيل في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة بموضوعية ولا ينعكس فيصير الثاني علة للاول فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان يكون الانسان بعد الحركة الى الاستكمال فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل

فصل في شكوك يلزم ما قيل وحلها

ونحن نقد اثرنا في هذا البيان ان نحاذي المذكور عنه في تعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك يجب ان نوردها ثم نتجرد لحلها فمن ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف القسمة في كون الشيء من شيء اخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء عن شيء اخر يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون الشيء المستكمل عن المتحرك اليه والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون عن الشيء يكون لا على وجهين وهو انه لا يخلو اما ان يكون الاول المكون عنه هو على حاله لم يبطل منه شيء لم يفسد الا معنى الاستعداد وما يتعلق به واما ان يكون الاول انما يكون ان يكون عنه الثاني بزوال شيء من الاول والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون عنه الشيء وقد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الاول ينسب الى انه كان عن حاله واحدة كقولنا

كان عن الجاهل بامر كذا عالم والكائن في القسم الثاني ينسب اليه كان تارة عن حالة ترسالكا كقولنا
كان من الصبي رجل وتارة عن حالة مستعد افقط كقولنا كان من المني رجل فان اسم الصبي هو
هو المستعد ان يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني للمستعد ان يكون انسانا
لا بشرط ان يكون في السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان باستكمال وكان
الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج عن استعدا
صرف الى فعل استكمالا فان النفس يعتقد الراي الخطاء فيخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون
ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر تكون
منها الكائنات فيكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما
علمت فيكون المزاج غير كائن فيها لزوال الضد المزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم
ليس هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد في
انواعها عند المزاج بل تستحيل ولا من القسم الذي مثل له بكون الرجل من الصبي لانه كان
لا ينعكس ولا يكون الصبي بفساد الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شيء عند امتزاج
بعد فساد المزاج وايضا فانه انما تكلم الا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ
الكون من الشيء ومعلوم ان بهذا الانواع لكل نسبة المتكون الى موضوعه فان ما كان من
المستعدات التي يكون منها الشيء بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد ولا يحصر
تغير عن حالته التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان الشيء كان منه فلا يقال كان من الانسان
رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم له من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالات ايضا
في طريق السلوك فكانه لما سمي كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عند الخروج الى الفعل
كانه ما لم يتوهم فيه زوال امر ما كان له بسببه استحقاق الاسم لم يقل انه يكون منه شيء
فيعرض من هذا ان يكون ما لا يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل في هذه القسمة
ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذي بالذات لان الصبي بما هو صبي

لايجوز ان يصير رجلا حتى يكون هو صبى ورجل بل يفسد المعنى المفهوم من الصبى حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبى آخر الامر يعنى بعد ويكون ايضا انما تكلم على الموضوعات التى بالعرض وايضا فانه لايخ اما ان يكون الماء اذا كان منه الهواء عنصرا له بوجه ما او لايكون فان لم يكن فالاشتغال بذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان الهواء يستحيل فى الكيفية الفاعلة الى المائية فيصير عنصر الماء ان لايستحيل فى كيفية اخرى فيصير عنصر الشئ آخر مثلا فى رطوبته فيصير عنصرا للنار من غير ان يرجع ماء ثم كذلك النار فى كيفية اخرى غير مقابلة التى فيها استحال اليها الهواء فيكون العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فاذن لم يتبين من وضعه انه يجب ان يرجع لا محالة بل بان كان امكان الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهى فليس ذلك بمطلوب بل مطلوبه وجوب التناهى ولنشرع الان فى حل هذه الشكوك فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو فى مبادى الجوهر بما هو جوهر لا بما هو جوهر معروض لما لايقوم جوهريته ولا ايضا يكمل فيكون كلامه فى كون الجوهر مطلقا وانما كون على سبيل كون كمال نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون كلامه فى الكون الطبيعى دون الصناعى واذا كان كذلك كان العنصر جزءا ذاتيا فى وجود الكاين وايضا فى وجود المتكون منه لست اعنى بالذاتى انه يكون ضروريا لوجود المركب منه ومن غيره فان هذا ايضا موجود للعنصر فى الاكوان الغير الذاتية مثل العنصر فى الجسم الابيض ولكن اعنى بالذاتية ان يكون كون العنصر جزءا امرا ذاتيا لما يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزءا لذلك الشئ اولما الشئ كالطبيعى له ان يكون جزءا لجوهر او لامر آخر يكمل حكمهما الا ان يكون العنصر يقوم دون ذلك ثم عرض له ان صار جزءا من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو مقوما له ولا مكملا لما يقومه فيكون كونه جزءا هو ذاتى بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقياس

تفريع بالنظر الى قوله فيعرض من هذا الخ وقوله فيكون ايضا انما تكلم الخ تفريع بالنظر الى قوله ويعرض

اشارة الى الايراد على ما ذكره فى آخر الفصل المتقدم بلا فصل بقوله واما النار

كلمة الى البيت متعلقة بمعروض بل خبر لما لايقوم والجملة صفة بعد صفة للجوهر او صفة لمعروض

يعنى ليس المراد بالذاتى هو المعنى اللازم بالقياس الى المركب

الشئ مبتدء وكالطبيعى خبره وضمير كالطبيعى راجع الى الموصول وقوله ان يكون جزءا لجوهر بيان للقسم الاول

رجع الضمير الى امور مرتب فى قوله جزءا لذلك ... وقوله ان يكون جزءا لجوهر والظاهر نسخة الاولى لما لايخفى

يعنى اضراب عن قوله الا ان يكون العنصر يقوم دون ذلك بما حاصله يجب ان يكون ذلك العنصر بحيث لايعرى عن كونه جزءا مطلقا بل يلزمه ذلك بحكم ابدا فاذا ... فيكون كان تامة لا ناقصة

الخزانة

الى ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كونه جزء واذا كان كمال نوع الموضوع من احد امرين اما ان يكون

متقوما بهذا الشئ او باخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه فيكون فيه قبل حصول الصورة

الحادثة فيه شئ اخر يقوم مقامها فى تقويمه الا انها لا يجتمع مع هذا فيكون قد كان

قد حصل من العنصر ومن ذلك الشئ جوهر فلما كان الثانى فسد ذلك الجوهر المركب

وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشئ الذى حدث ولكن

بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكنها قد حصلت بحيث يقوم المادة فقط و

لم يحصل الامر الذى هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل و

لم يحصل كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية مبدأ الحركة

الى الكمال الذى بالطبع فيلزم ح ان لا يكون هذا الشئ موجودا على سلامة الطبيعية

زمانا الا لعايق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم ح فى هذا القسم ان

يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون الجوهر الذى

بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ح وكذلك جميع اصناف ما يكون

كون الشئ عن شئ يكون ذلك القابل فى كليهما جزء ذاتيا باعتباره فى نفسه بل باعتبار

بالقياس الى المركب و ليس لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون قوة الطبيعية لا تحرك الى كمالها

لا عوان معنى من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس فى الحبوب و

البزور ومثال الثانى الامراض المذبلة فالجواب عن ذلك ان كلام المعلم الاول فى

الذى يكون لا محالة يتحرك بالفعل بل فى الذى لو لم يكن له عايق لطبيعته وكانت الاسباب

الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى الكمال وكان فى طريق

السلوك فقد ظهر اذن ان ابر الاقسام غير مقصودة فى هذا البحث الا القسم المذكور

بل هذا الحكم غير صحيح فى ساير الاقسام فانه يجوز فى غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعا

مبدعا ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى

كالخشب فانه كلما تشكل بشكل استعد بذلك لامر واذا خرج استعداده الى الفعل استعد لامر اخر وكذلك النفس فى ادراك المعقولات ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية لا يمنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة فى كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد القسمين فحلها يظهر ايضا مما قد قيل وهو ان العنصر مفردا ليس مستعدا لقبول الصور الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التى يحدث فيه بالمزاج والمزاج يحدث فيه لا محالة استحالة ما فى امر طبيعى له وان لم يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة المزاج من القسم الذى يكون بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له استكمالا لذلك المزاج ويتحرك الطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبى الى الرجل فلذلك ليس يفسد الصورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبى من الرجل ويفسد المزاج الى موجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء فليس الحيوان عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليهما من حيث هى بسيطة فيكون اذن الامتزاج والبساطة يتعاقبان على الموضوع والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد منهما من حيث هو بسيط فتكون النار نارا صرفة فى الكيفية التى فيها اللازمة لصورتها وكذلك الماء فكذلك كل واحد من العناصر فاذن تكون الحيوان يتعلق بكونين ولكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب التناهى فهو داخل ايضا فى القسمين المذكورين واما الشبهة التى تعرض من جهة انا انما نأخذ من العناصر ما جرت به العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى فلنقصد ولنعرف الحال فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذى يكون منه الشئ اذا كان يتقدمه فى الزمان فان له من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهى الاستعداد القوى وانما يكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان محالا ان يقال انه متكون منه فاذا لم يكن له من جهة

الاستعداد اسم بل اخذ له اسمه الذی لذاته الذی یکون له ایضا عند ما لا یجوز ان یکون

منه الشئ لم یکن هو الاسم الذی یتعلق بمعناه التکون فان لم یکن له من جهة الاستعداد

اسم لم یمکن ان یؤتی باللفظ وان کان المعنی حاصلا فی الوجود واذا کان المعنی الذی یکون

للمسمی حاصلا فی غیر المسمی کان حکمه فی المعنی حکم ذلک وان کان عدم الاسم یمنع ان یکون

حکمه فی اللفظ حکم ذلک فاذا اخذ القول الذی یکون لذلک الاسم لو کان موضوعا امکننا

ح ان نقول فی کل شئ انه یکون من العنصر له مثلا امکننا ان نقول ان النفس العاقلة تکون

من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا انه یمنع استعمال لفظ یکون فیما خلا التکون الذی

فی الجوهر فلا یجوز ان نقول فی النفس العاقلة انها کانت من نفس مستعدة للعلم ولکن

یجوز لا محالة فی الجواهر وکلامنا فیها علی انه فیما احسب لا یختلف هذا الحکم فی الجواهر ذواتها

وفی الجواهر مع احوالها واما قول هذا القایل انه یعنی بکون کونا من الشئ بمعنی بعد فلیس

اذا کان بمعنی بعد کیف کان لم یکن الکون الذی یقصده فانه لا بد فی کل کون عن شئ ان

یکون الکاین بعد ما عنه کان انما الذی یفید المعلم الاول ولا یتعرض له هو ان لا یکون هناک

معنی غیر البعدیة مثل المثل الذی یضربه ویشرحه واما اذا کان من الشئ بمعنی انه کان بعده

بان بقی له من جوهره الذی کان اولا ما هو ایضا فی جوهر الثانی لم یکن بمعنی بعد فقط کان

الذی کلامنا فیه واما قول هذا القایل انه تکلم فی العنصر الذی بالعرض دون العنصر الذی

بالذات فقد وقعت فیه المغالطة بسبب ان العنصر للکون لیس هو بعینه العنصر للقوام فی

الاعتبار وان کان هو هو بالذات فان العنصر بالذات للکون هو ذات مفارقة بالفعل

وکل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما لیس هو عنصر له بالذات وکلامه فی العنصر الذی

للکون لا فی الذی للقوام فیکون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذی للکون

مبدأ للقوام فان الصبی لیس عنصر القوام الرجل ولکنه عنصر لکون الرجل ویکون منه کون

الرجل فان قال قائل ان المعلم الاول انما یتکلم فی مبادی الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذی

للجوهر فى قوامه مثل موضوع السماء واقتصر على العنصر الذى للجوهر فى كونه فالجواب

عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ولا يشكل تناهى الامور الموجودة

بالفعل فى شئ متناه موجود بالفعل على من بلغ ان يتعلم هذا العلم ووقف على ساير

ما سلف وانما يشكل عليه من امر تناهى العلل وغير تناهيها انه هل يمكن ان يكون كل

فى العناصر التى بالقوة واحد قبل اخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشبهة الاخرى

فى حديث الماء والهواء فحلها سهل على من وقف على كلامنا فى العناصر حيث تكلمنا

فى الكون والفساد على ان كلامنا ههنا فى كون الشئ من الشئ بالذات وكل تغير من

من الذى بالذات فهو فى مضادة واحدة مقصورا عليها فيكون الذى كان عنها بالذات

نفسد اليها ضرورة وفى الاخرى كذلك فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة منها

مقتصرة على طرفين يرجع باحدهما على الاخر فقد انحلت جميع الشبهة المذكورة فصل

فى ابانة تناهى العلل الغائية والصورية واثبات المبدء الاول مطلقا وفصل القول فى العلة

الاولى مطلقة علة لساير العلل واما تناهى العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذى

حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك فى امرها فان العلة الغائية اذا ثبت وجودها

ثبت تناهيها وذلك لان العلة التمامية هى التى يكون ساير الاشياء لاجلها ولا يكون هى

من اجل شئ اخر فان كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية ولم

تكن الاولى علة تمامية وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كل من جوز ان يكون العلل التمامية

تستمر واحدة بعد واحدة فقد دفع العلل التمامية نفسها وابطل طبيعة الخير التى

هى العلة التمامية اذ الخير هو الذى يطلب لذاته وساير الاشياء تطلب لاجله فاذا

كان شئ يطلب لشئ اخر كان نافعا لا خيرا حقيقيا فقد اتضح ان فى ايجاب لاتناهى

العلل التمامية رفع العلل التمامية فان من جوز ان وراء كل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل فانه

من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل بالعقل لانه يؤم مقصودا وغاية حتى انه

اذا كان فاعل ما منا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه يعبث ويجازف ويفعل لا بما

هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التى يفعلها

العاقل بما هو عاقل محدودة بقيد غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل العقلى

لا يكون الا محدودا لغاية وليس ذلك للفعل العقلى من جهة ما هو فعل عقلى بل من جهة

ما هو فعل يتوسط الفاعل الغاية فهو اذن كل من جهة ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا

غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح قول القائل ان كل غاية وراءها غاية

واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا فى مواضع اخرى انها الغايات واما العلة

الصورية للشئ فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل فى المنطق وبما علم من تناهى الاجزاء الموجودة

للشئ بالفعل على ترتيب طبيعى وان الصورة التامة للشئ واحدة وان الكثير يقع فيها على

نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضى الترتيب الطبيعى وما له ترتيب طبيعى

فقد علم تناهيه وفى تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدئ فنقول اذا قلنا

مبدأ اول فاعلى بل مبدأ اول فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة

اولى صورية وغير ذلك فلم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك فى واجب الوجود لانه لا يكون

ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان واجب الوجود واحد وهو فى طبقة المبدأ الفاعلى

فيكون الواحد الواجب الوجود هو ايضا مبدأ وعلة لتلك الاوائل فقد بان من هذا

ومما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ما سواه اذا اعتبر بذاته كان

ممكنا فى وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهى فى المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شئ الا

الواحد الذى هو لذاته واحد والموجود الذى هو لذاته موجود فانه مستفيد للوجود

الموجود عن غيره وهو ايس به ليس فى ذاته وهذا معنى كون الشئ مبدعا اى نائل الوجود

عن غيره وله عدم يستحقه فى ذاته مطلق ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او بمادته

دون صورته بل بكليته وكليته اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه

بكليته فاذن ايجاده عن الوحدانية بكليته فاذن ايجاده عن الوحدانية بكليته فليس جزء منه
يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان كان ذا مادة وصورة فالكل
اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم البتة
من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع
المطلق والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد وذلك الواحد
محدث اذ المحدث هو الذي كان بعدما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل
وعدم مع حدوثه فكان للشيء هو الموصوف بانه قبله زمانا وليس الان فلم يكن يتهيأ
ان يحدث شيء الا وقبله شيء اخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو
الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي يعنى ههنا هو البعد الذي بالذات فان الامر الذي للشيء
من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم
والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات وكل
شيء غير الاول الواحد هو موجود بعدما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه

فصل في الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود

فقد ثبت لك الان شيء واجب الوجود وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود واذ لا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شيء ويوجبه ايجابا اوليا او بواسطة واذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى ينضاف الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافته الى غيره واعلم انا اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته وحدانية صرف محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه وجودات ولا تقع له اضافة الى الوجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه انحاء من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود من الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي

يفيض

في معنى المبدع

في معنى الحدوث الذاتي

للمبدأ الاول سلوب واضافات

فيه تصحيح بانه لا مؤثر في الوجود الا الله

في الفرق بين الواجب وبين معروض الوحدة والواجب ليس كذلك

يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدي الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان يتبعه
اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات يوجد بعد وجود
الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها
ايضا اضافة اخرى ونذهب الى غير النهاية فانا نتكلف ان نتامل ما حققناه في باب المضاف
من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة متناهية ففي ذلك انحلال الشك ونعود
فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تقدم
في افتتاح تبياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب
الوجود بل نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد
قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من
الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء
او هواء او انسان وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في ان
المبدء في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدء واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي
جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدء الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل
ماء او هواء او نارا او غير ذلك ومنهم من جعل المبدء ذات الواحد من حيث هو واحد لا
شيء عرض له الواحد ففرق اذا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد و
الموجود من حيث هو واحد فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها
تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون
انه انسان غير انه واجب الوجود فح لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة
او لا يكون وح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبدء كل حقيقة بل هي تؤكد الحقيقة
وتصححها فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه

في أن وجوب الوجود نفس ماهية الواجب تعالى

نفي الماهية عن الواجب غير الإنية

ان تعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب

الوجود يوجد بشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود بالنظر

الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان لم شيئاً يجب في هذا ح

اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية واذا اخذ لاحقا للماهية

فانه وان كان قد يقارن ذلك الشيء فليس تلك الماهية البتة واجب الوجود مطلقا

ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا الا انها لا يجب في كل وقت وهو واجب الوجود مط

يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف

اذا اخذ لاحقا الماهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود مع الماهية من هذه الجهة

او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات

لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود

نفسه واجب الوجود من دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود

المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق

واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية ماهية الشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود

بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء هف فلا ماهية لواجب

الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بل نقول ان الانية والوجود لو صارا عارضين

للماهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومح ان يكون لذات الماهية فان

التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا مح ونقول

ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من

الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم

الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم

اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية يتبع الماهية ويلزمها

لنفسها

لنفسها فيكون الا انه قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان

متبوعه موجود بذاته قبلها قبل وجودها اي وجود المهية وهف فيبقى ان يكون الوجود لها

عن علة فكل ذي مهية معلول وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها مهيات وتلك المهيات

هي التي هي في انفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له و

ذوات المهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف

عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود

بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته

فانه لذلك ليس الوجود المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود

مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على

كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا

جنس له وذلك لان الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب

ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى

الجنس لا يخ اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هناك فصل وان لم يكن فاذا

الوجود وكان مهية وما بواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود

وهف فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له

ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لم لفعله ولعل قائلا ان يقول انكم

ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر تتحاشون ان تطلقوا عليه معناه وذلك لانه موجود

لا في موضوع وهذا معنى الجوهر الذي جنستموه فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي

جنسناه بل معنى ذلك انه الشيء ذو المهية المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم او

نفس والدليل على انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا انه هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود

ليس يقتضي جنسيته والذي يلحق به لا يزيده على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه

اثبات شئ محصل بعد الوجود ولا هو معنى لشئ بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا
في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون لذاته ما هو الموجود وبعده شئ
سلبي و مضاف خارج عن الموية التي يكون للشئ فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه
لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق علما متقنا وقد تعلمت في المنطق ايضا انا اذا
قلنا كل أ مثلا عنينا كل شئ موصوف بانه أ و لو كانت له حقيقة غير الالفية فقولنا
في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشئ الذي يقع عليه موجود لا في
موضوع على ان الموجود لا في موضوع محمول عليه وله في نفسه مهية مثل الانسان
والشجر فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل على ان بين الامرين
ان الجنس احدهما دون الاخر انك تقول لشخص انسان ما مجهول الوجود انه لا محالة هو
ما وجوده ان لا يكون في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الان لا في موضوع وكانا قد
بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق

فصل كانه تاكيد وتكرار لما سلف

من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان
نعيد القول في ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره وذلك لان الواحد مما هو واجب
الوجود ويكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة
مثلا لو كان الشئ الواجب الوجود هو شيئا هو هذا الانسان لما تخ اما ان يكون هو هذا
للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان فالانسانية يقتضي
ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل الفاصل
هذا الامر غير الانسانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها
هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست لا
هذا وان كان تحققها هذا المعين هذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا
المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن

حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة عن المادة لذاتين

والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع او

المكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى

وانما يختلفان بشئ عارض المعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجوده معنى معين

تيعلق بسبب خارج او حال له خارجة فيما ان يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه

فالاول لاند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة

بوجه من الوجوه لا متفقي الحقايق والانواع ولا مختلفي الحقايق والانواع اما اول ذلك

فان وجوب الوجود لا مهية له يقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب

الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا لا يخ اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب

الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها

يخالف صاحبه او غير موجودة لشئ منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الآخر الا عدمها

فان كانت غير موجودة وليس هناك شئ يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف بينهما في

الحقايق فهي متفقة الحقايق وقد قلنا انها يختلف حقايقها بعدما اشتركت فيه فان كانت

غير موجودة في بعضها وموجودا في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الآخر بان

له حقيقة وجوب الوجود وشئ هو الشرط في الانفصال وللاخر حقيقة وجوب الوجود مع

عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شئ الا العدم

فينفصل به من الآخر فيكون من شان وجوب الوجود والحقيقة التي له ان يثبت قائمة مع عدم

شرط لحقيقته فالعدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في شئ واحد معان بلا نهاية

فان فيه اختلافا باشياء بلا نهاية فلا يخ اما لا ان يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني

من دون الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا

في وجوب الوجود ويكون في الآخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فصلا ايضا وليس

من شرط وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب وواجب الوجود غير مركب وان كان لكل واحد
منهما ما يفصل به عن الاخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخ ايضا اما ان يكون
وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين او يكون ذلك شرطا له في
ان يتم فان تم فرضنا فوجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض تلحقه
وقد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخ اما ان لا يتم
دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى
متحققا في نفسه وليس ذلك ولا احدهما داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود
ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كانت لها جوهرية
في حد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى وايضا اللون
فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كان كل
واحد منهما كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه
بل ايهما اتفق و لكن ذلك في حال وهذا في حال وذلك في حال فان كان الامر على مقتضى
الوجه الاول وكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه بحيث كان وجوب
الوجود وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود من بعد
ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود يحتاج الى شيء اخر يوجد به هذا مح واما في اللون وفي
الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى في ذاته هيولى واللون في انه لون
شيء وفي انه موجود شيء فنظير اللون هناك هو الواجب الوجود ههنا ونظير فصلي السواد
والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا فكما كل واحد من فصلي
السواد والبياض لا مدخل لهما في تقويم اللونية لون بل كل يجب ان يكون خاصة كل
واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقويم وجوب الوجود واما هناك فكان
لهما مدخل للفصلين في ان صار اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وذلك

على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود يكون متقررا لوجوده بل هو تقرر

الوجود بل الوجوب شرطا في تقويم مهية واجب الوجود وهو نفسه ثم ان ... عدم او

امتناع بطلان واما في اللون فالوجود لاحق يلحق مهية هي اللونية ... المهية

هي بنفسها لون عينا موجودة بالفعل فلو كانت الخاصة ليست علة في تقويم مهية

وجوب الوجود بل فيما يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا عن تلك المهية خروجها

عن مهية اللون كان الامر مستمرا على قياس ساير الاشياء العامة المنفصلة بفصول

وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة لكن الوجوب يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجود

فيكون الخاصية كانها يحتاج اليها في امر هو الذي استغنى فيه عنه وهو فيل الوجود

ليس له الوجود كشيء ما ان يحتاج اليه كما للكونية وجوبا ان وبالجملة كيف يكون شيء خارج

عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود مع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف

يتعلق بموجب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود ونقرر بقياس فنقول

بالجملة الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل

ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى

الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان معنى العام هو نفس واجب الوجود

وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في مهية

ما هو كالجنس والحال فيما يقع باختلاف غير فصلي في جميع هذا الامر اظهر فبين ان وجوب

الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له واذ هو بريء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد

وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا مهية

له ولا كيفية له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد

ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلايل الواضحة وانه اذا حققته فانما

يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء منه وليس

هو مشارك للمهية وهو مبدأ كل شئ وليس هو شيئا من الاشياء بعده

فصل

في انه تام بل فوق التمام وخير ومفيد كل شئ بعده وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شئ وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى اي وجه لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شئ من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شئ من جنس وجوده خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام فانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن وجوده وله وفايض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شئ وما يتشوقه كل شئ هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق اليه بل من حيث يتبعه وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود خير محض وكمال محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شئ في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شئ للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته بذاته تحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء وخيراتها وقد تبين بان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة كل شئ خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود بان يكون حقا وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء فان ماهياتها

في ان الشر لا ذات له

في ان ممكن الوجود ليس خيرا محضا

في ان مفيض الوجود لا يكون الا واجب الوجود

في تفسير قوله كل شيء هالك الا وجهه

كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في نفسها وقطع اضافتها الى الواجب الوجود تستحق العدم

عقلا بالفعل فان الحرارة لو كانت قائمة بذاتها لكان اولى بان تحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق فالشيء اذا

فلذلك كلها في نفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك

كل شيء هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا وليس الوجود عقل محض لانه ذات صفات

غيره بان يكون انه لغيرها وصفة له او عرضا لم يضر به لكما قيل ان قوة يعيجود بها للنفس اي انه لها يعني ان الذي هو صورة

للمادة من كل وجه قد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلايقها لا وجوده

العقلي وهو الوجود

اما الوجود الصوري فهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل

اي معنى الوجود العقلي انه اذا وجد ذلك الوجود شيء صار للشيء به عقل

نيله هو عقل بالقوة والذي ناله العقل بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال

على صيغة المبني للفاعل على الوجه يعود الى الوجود الصوري او على صيغة المبني للمفعول فالمجرور يعود الى الموصول

والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا

هو ان يكون في المادة وعلايقها فهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبري

اي الكون في مادة وعلايقها هو الذي يمنع الشيء عن ان يكون عقلا

عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا

معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة

وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته

وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو

الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا والشيء

مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبار له انه مجردة عن كل شيء مجردة لشيء فقط ثبت ان

الشريف مجردة عن كل شيء مستغن عن كل شيء في ذاته وفي صفاته الثبوتية له والسلبية عنه

وهذا هو لمقتضى هاهنا الفكر والعقل في معرفته الى تعالى باعتبار له انه ماهية مجردة لشيء

هو عاقل وباعتبار له ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل

بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من

تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك

الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون

شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك وتبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك له هو

ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لم يعلم ان في الاشياء شيئا محركا الذات الى وقت
ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك
يوجب ان يكون لشيء محرك مطلقا بلا اشتراط انه اخر او هو والمحرك يوجب ان يكون لشيء متحرك
عنه بلا اشتراط انه اخر او هو وكل المضافات تعريف تثنيتها الامر لنفس النسبة و
الاضافة المفروضة في الذهن فانا نعلم ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون
القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون نفسها تعقل ذاتها
او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان نعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه
القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية
بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء
اخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء اخر بل كل ما يوجد له الماهية
المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد له او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه الماهية
لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة يفارقها او لا يفارقها فقد
فهمت ان نفس كونه معقولا او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في
الاعتبار ايضا فانه ليس يحصل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاتها وانه ماهية
مجردة ذاتها لها وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد
بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا او معقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان
يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته متقومة بما يعقل فيكون
تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهذا
مح ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره
فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود
فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات

الكاينة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذا اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجايب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوايل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بتصادمها الى ان توجد عنها الامور الجزئية والاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص وحال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات

رسما و وصفا مقصودا عليهما فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص ايضا كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه ولا نظير له ككرة الشمس مثلا او كالمشترى واما اذا كان النوع منتشرا فى الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك تعلم اذا علمت حركات السماويات كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون يكون بعينه لكن على نحو كلى لانك تقول فى كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الاخرين حتى لا تعزب من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم يجز ان تحكم فى هذا الان بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزويات الحركات بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا نفس معرفتك بان فى الحركات حركة جزوية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين الكسوف الفلانى الجزوى كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلم على هذا النوع من العلم ولا تعلمه وقتما تشك فيه انها هل هى موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة شىء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئى من جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الان فى غير ذلك وهو فى تعريفنا ان الامور الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما واحدا وادراكا لا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت ولو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك

الكسوف وعلمه لا يتغير مثل امر ان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان يكون كسوفا
لوجوده بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد
كذا وبعده كذا ويكون هذا العقل منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت
الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود
لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم
يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي
لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه
من حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة واعلم انك كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات
الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء فاذا وقعت الاحاطة بجميع
الاسباب ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات ونحن سنبين هذا لمن ذي قبل بزيادة كشف
فيعلم كيف لا يعلم الغيب الا هو ويعلم من هناك ان الاول في ذاته كيف يعلم مبدأ كل شئ وان ذلك
لانه مبدأ كل شئ ويعلم الاشياء من حالها اذ هو مبدأ شئ او اشياء احوالها وحركاتها كذا و
ما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل
لزوم التعدية والتأدية فيكون هذه الاشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها احد الا هو فالله
اعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم **فصل** في نسبة المعقولات
اليه وفي ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم
والمجد الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل للاول
تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة
كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة
من غير ان يتكثر صورتها في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل

شئ فيعقل من ذاته كل شئ واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشئ الموجود كما عرض ان

اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير

ماخوذة عن الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة

المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها

فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما

يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع الصورة المعقولة صورة الموجودات

على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضئ والاسخان للحار بل

هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها

الوجود على الترتيب الذى يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التى هى مبدأ كل نظام

خير من حيث هى كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق

فانه لا ينفعل منه البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه

شوق وانزعاج قصد الى غرض ولا يظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت

كثرة الصور التى يعقلها اجزاء لذاته وكيف هى يكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته

ومنه يعقل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله

لذاته على ان المعقولات والصور التى له بعد ذاته انما هى معقولة على نحو المعقولات العقلية لا

النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ التى يكون عنه لا فيه حكم بل اضافات على ترتيب

بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تتقدم ولا تتاخر فى الزمان فلا يكون هناك انتقال فى

المعقولات ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان لكل

مبدأ صورة فى مادة من شان تلك الصورة ان يعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو

عقلا بالفعل بهذه الاضافة اليها وهى بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها

فى الاعيان لكانا انما يعقل ما يوجد فى كل وقت ولا يعقل المعدوم منها فى

في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشئ على الترتيب الا عند ما

يصير مبدء فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل وجود وادراكها من حيث شانها

انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل

والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان

فبقى لك النظر في حال وجودها معقولة انها يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التى

تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة

في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور

ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة

له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدء لها فيكون

من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدء له بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه

اولا وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في

وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شئ واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد

على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشئ من

المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدء لها فيكون صدورها

عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقله للخير اي تم الامر لانه يحتاج

الى ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا عقلها

وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقل اتفاقا انما يكون كما قلنا

لانه عقلها عقلها اولا لانها وجدت عنه وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء

ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود

لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية

وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال فينبغي ان تجتهد

فيه ان ذات الواجب لوجوده مع اضافتها يكون ممكنة الوجود

جهدك فى التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالى بان يكون ذاته ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من
حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبى عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشئ صورة
من شانها ان تعقل وان يفيض عن الشئ صورة معقولة من حيث هى معقولة بلا زيادة وهو
يعقل ذاته الاشرف الاعلى التى هى مبدأ لفيضان وجود كل معقول من حيث هو معقول
معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد فى تامل
الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغى لك ان يتضح فالاول يعقل ذاته ونظام
الخير الموجود فى الكل انه كيف يكون فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض
كاين موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدأه وهو خير غير مناف و
هو تابع لخيرية ذات المبدء وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشئ مراد لكن ليس
مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة
هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحيوته هذا ايضا
بعينه فان الحيوة التى عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين
وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله
وذلك ايجاد للكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر
الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصور
المعقولة التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس
وجودها كافية لان تكون منها الصور الصناعية بان يكون صور هى بالفعل مبادى لما هى
صورة له كان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفى
فى ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة
المحركة فتحرك العصب والاعضاء الادوية ثم تحرك الالات الخارجية ثم تحرك المادة

مسئلة الافعال الاختيارية للعباد تحتاج الى ارادة متجددة

فيه مراد الناس على نحو مرادنا

بخصوصيات الاشخاص المادية لاستحالة ارتسامها في ذاته الحقة من كل جهة مطلقا سواء كان ذلك في اعيان او في نحو من انحاء الواقع بحكم البرهان والعجب من بعض الحكماء ثم ذهب الى ذلك المذهب دفعا للاستحالة والده لما تصدى تارة اخرى بان صور
الكائنات من العوارض التحليلية ولا استحالة فيه فان الكثرة فيها لا توجب كثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها وذلك لكونها في نفس الامر بدون تحليل عقلي فالعقل بضرب من التحليل يسلم المبدء الى عارض ثم معروض ثم يحلل عارضا الى صور الكائنات
وشبهها كما انه يحلل الجسم الى جوهر وعرض ثم ذلك العرض الى سطح وخط ونقطة فنسبة صور الكائنات الى المبدء بما هو واجب بالذات نسبة لوازم تعليمية اليها فعلمه تعم بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي من لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض
تحليلية فبل علمه تعم بالاشياء منطو في علمه بذاته هذا ولا يخفى انه يرد عليه مع ما وجهنا اليه انه لا معنى محصل للعوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه لو اراد ان ذلك يستلزم علمه بجملة تلك العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن لا فائدة في اثباته وان اراد انه
يستلزم العلم بخصوصية كل من تلك العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد اعترف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا بعضها عن بعض في الواقع الا بعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك العوارض قبل التحليل وذلك
حيث انه يستلزم كون امر واحد بسيط من كل جهة علما بخصوصيات حقائق امور كثيرة غير موجودة ولا متميزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو يستلزم التميز المعدوم الصرف ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته علما بخصوصيات سائر الموجودات من دون التوسل الى ذلك الابتناء
بل الحق انه بذاته كذلك فعده استحسان من طلعت البيان انه نفي علمه تعم عنه بهذا المعنى اذ ذلك المعنى يرجع الى كونه بذاته علما بجميع الاشياء فهو حق وبين بهذا الظهر سر ما وقع عن الائمة الاطهار صلوات الله وسلامه عليهم ان عينية الصفات راجعة الى نفيها ليس
ولكنه تعم من الامور النسبية على قياس علمنا فما قيل من ان العلم نسبة او ذات نسبة فاذا لم يكن زائدة الى ذاته تعم يرجع ذلك الى نفيه مطلقا لان تحقق الامور النسبية تحقق اطرافها وهو من قبيل قياس الغائب على الشاهد وانه المثل الاعلى هذا وان ظاهر

فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فيناعند

المبدء المحرك وهذه الصورة محركة لمبدء القدرة فيكون محركة المحرك فواجب الوجود

ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له

بعينه هو الارادة التي له وكذلك قد تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا

هو مبدء للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدء بذاته لا يتوقف على وجود شيء وهذه الارادة

على الصورة التي حققناها التي لا يتعلق بغرض في فيض الوجود لا يكون غير نفس الفيض

وهو الجود فقد كنا حققنا لك ان الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان موجود ثم الصفات

الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس

ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فالتي تخالط السلب انه لو قال قائل للاول ولم

يحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع واذا قال له الواحد

لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك

واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز

مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود

الى الكل فاذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه

على النحو الذي ذكر واذا قال له حي لم يعن الا هذا الوجود مضافا الى ان وجود العقلي ماخوذا عن

الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو المدرك الفعال واذا قال له مريد لم يعن

الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه مبدء نظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا

مؤلفا من اضافة وسلب واذا قال له جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة

سلب اخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرءا عن مخالطة

ما بالقوة والنقص وهذا سلب وكونه مبدءا لكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت

الصفات الاوّل الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه

اى معنوية وعقلية كما ان قوله او كثرة

ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة وخيرية محضة بريئة عن كل واحد

من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل

كلشيء وجمال كل شيء وبهائه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود

الواجب وكل جمال وسلامة وخير ومدرك فهو محبوب معشوق ومبدأ ذلك كله ادراك اما

الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد

تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب

الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال

وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته اعظم عاشق

الانكشاف ... وكذا الامر في القدرة والارادة سيد احمد

ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملايم من جهة ما هو ملايم

فالحسية احساس الملايم والعقلية تعقل الملايم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك

لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء وليس عندنا لهذه

لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك

العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي

الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس

فاللذة التي يجب لنا بان نعقل ملايما هي فوق اللذة التي يكون لنا بان نحس ملايما ولا

نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة المدركة لا تستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض

كما ان المريض لا يستلذ بالحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن

فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه لعائق

البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا

للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول

فصل الواجب تع اعظم عاشق واعظم معشوق

بمعقول يجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها لها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شئ ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل ومعشوق عشق او لم يعشق

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن التدبير المبدء الاول والمعاد اليه

فصل في صفة فاعلية المبدء الاول

فقد ظهر لنا ان للكل مبدء واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان برئ عن الكم والكيف والمهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من جميع الوجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد بها منها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له شئ ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذواتا وقد اتضح فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدء الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة ليست متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما ان مبدء دائم الوجود وقد بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته فانه لا يجوز ان يستانف له حال لم يكن معه وقد بان لك ان العلة لذاتها يكون موجبة المعلول فان دامت اوجبت المعلول دايما ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك ما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان يكون علتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل

انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون
الكاين عنها اولا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا
يخ اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث
لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما
القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه
ان كان العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه
في الاول من وجوب حادث اخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان عاد
الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث غير متناهية ووجب معا وهذا مما
عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب
من علة اولى او بعد فبقي ان الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة فاذن
قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماسين
والا رجع الكلام الى الواسطة في الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماس حركة كانت تلك
الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد اذ لا يجوز ان يكون في انات متلاقية متماسة
فاستحال ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الان بعد بعد او بعد قرب
فيكون ذلك الان نهاية حركة او لا يؤدي الى حركة اخرى ولم اخر فانا نادت الى حركة
اخرى واوجبت كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه
المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان
لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا
ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة
فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعدما لم يكن الا بحادث وذلك الحادث
لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك الحادث كان

في البرهان على قدم العالم

هو الارادة الكلية فالامور الحادثة هو التصورات والارادات الجزئية فيكون النفس بسبب ارادة علة حركة وبسبب تلك الحركة علة ارادة حركة اخرى فموجب الحركة الاخرى وان كان اصل العلة هو التقابل فذلك ايضا يتم بالحركة الطبيعية او الارادية وقد عرفتها وسيشير الشيخ الى ما ذكرنا اولها
فصل

قصدا من الفاعل او ارادة او علما او طبعا او آلة او حصول وقت او فق للعمل دون وقت
او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان
فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل ونقول ان كانت العلة الفاعلية
والقابلية موجودة في الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما يوجب
الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة للفعل
او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول
احدهما الى الاخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن
قابل البتة فهذا مح اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة وانفصال فيكون قبل
الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل فهو المادة فيكون
قد كان القابل حتى حدث واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود
فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه وايضا مسئد
الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس
واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته
كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوثها الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبع
او لامر اخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير
حادث في ذاته بل على انه شئ مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته
متغيرا وقد بين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند
حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شئ لم يكن وكان الامر على
ما كان ولا يوجد عنه شئ فليس يجب ان يوجد عنه شئ بل يكون الحال والامر على ما كان
فلا بد من مميز لوجوب الوجود عنه او ترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح
للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث

الحادث عنه بنفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الارادة والمراد
والعقل الصريح الذي يكذبه يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت
وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار
الان يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او
شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا
فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب و
اذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا
مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي العلة
الفاعلية والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولا يحدث لها نسبة اخرى
فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث
امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا
ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن
ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد لخرج شيء
من الجملة لنظر في حال ما بعده فانه كان مبدأ النسبة عيانا بالجملة فليست هي النسبة المطلوبة
فاذا الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكن كيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء و
عمن يحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد اقرى ان ذلك لغير الحادث عنه فيكون ليست النسبة
المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او هي عن واجب وجود اخر
وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن اخر فهو العلة الاولى والكلام فيه
ثابت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت
وايضا اذا بان ان الحادث لا يحدث الا بحدوث حال في المبدء فلا يخلو اما ان يكون نحو ما يحدث
عن الاول بطبع او عرض فيه غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع

فقد

من لوازم مهيته وذلك كما قلنا من ان العرض وامتناع وجوده لا في موضوع
لان ما يقابله يكون مقتضى ذاته فتخلف الاول عن جاعله لامتناعه لا ينافيه ثم
اندفع ما قيل تارة اخرى ان الذات مع الارادة ان كانت علة تامة
وذات واقعة في الازل لزم ان لا يكون لعدم الواقع فيه علة
حيث ان علة عدم المعلول في الازل لزم ان لا
يكون لعدم ما الواقع فيه علة لان علة عدم المعلول
علة وجوده وعلة وجود الحادث في معدومة في
الازل وكان الامر اشكل على رهط من المتكلمين
حيث قالوا انه ليس للاعدام علة ويجوز حمل كلامهم
عليهذا وان يكاد ولا يفقهون حديثا ثم ان بعد
ذلك يكون انتساخ الحوادث الزمانية والموجودات

فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فليترك انها حدثت فيه

ام ما يبعثه بل يقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد

نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل اقترانه استصلحه الان او حدث وقتا او قدر عليه

الان ولا معنى فيما يقول القائل ان هذا السؤال بط لان السؤال في كل وقت عايد بل

هذا السؤال حق لانه في كل وقت عايد ولازم وان كان لغرض او منفعة فمعلوم ان الذي

هو للشيء غرض كونه ولا كونه عنده ليس لغرض والذي هو للشيء بحيث كونه ولي فهو

نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء وايضا فان الاول بماذا سبق فعالم الحادث

ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك

بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكونا كلاهما محدثين الاول القديم

والافعال الكاينة عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده

ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظة كان يدل على امر مضى وليس الان وخصوصا يعقبه قوله

ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان

قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو الحركة وما فيها

ومعها فقد بان لك هذا فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو

حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامرها للوقت الاول من الخلقة و

قد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه

قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته

حاصل بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود

ذاته حاصل بعد الخلق وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى

معقول دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن فيه مفهوم السبق

بل قد يصح ان يفهم منه التاخير فانه لو انعدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان

انی یتوهم لذلک الکان بل انما یفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات شیء وعدم الذات شیء ومفهوم
کان شیء موجود غیر المعنیین وقد وضح هذا المعنی للخالق ممتد الاعلی بدایة وجوده فیه ان
یخلق قبل ای خلق یتوهم فیه خلقا واذا کانت هکذا کانت هذه القبلیة عمدیة مکمیة وهذا
هو الذی یسمیه الزمان اذ تقدیره لیس بتقدیر ذی وضع ثبات علی سبیل التجدد ثم ان یثبت
بما مر اقاویلنا الطبیعیة اذ بینا ان ما یدل علیه معنی کان ویکون عارض لهیئة غیر قارة
والهیئة الغیر القارة هی الحرکة فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم لیس سبقا
مطلقا بل بزمان معه حرکة واجسام او جسم وهؤلاء المعطلة الذین عطلوا الله عن جوده لا یخلو
اما ان یسلموا ان الله کان قادرا قبل ان یخلق الخلق ان یخلق جسما ذا حرکات یقدر باوقات
وازمنة ینتهی الی وقت خلق العالم او یبقی مع خلق العالم ویکون له الی وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم یمکن الخالق ان یبتدی الخلق الا حین ابتدأها وهذا القسم الثانی یوجب
انتقال الخالق من العجز الی القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الی الامکان بلا علة و
القسم الاول ینقسم علیهم قسمین فیقال لا یخلو اما ان یکون لم یکن یمکن ان یخلق الخالق جسما غیر
ذلک الجسم انما ینتهی الی خلق العالم بمدة وحرکات اکثر او لا یمکن وهو محال ان لا یمکن لما بیناه
فان امکن فاما ان یمکن خلقه مع خلق ذلک الجسم الاول الذی ذکرنا قبل هذا الجسم او
انما یمکن قبله فان امکن معه فهو محال لانه لا یمکن ان یکون ابتداء خلقین متساوی الحرکة
فی السرعة ویقع بحیث ینتهیان الی خلق العالم ومدة احدهما اطول من الاخر وان لم یمکن
معه بل کان امکانه مباینا له متقدما علیه او متاخرا عنه یتقدم فی حال العدم امکان
خلق شیء بصفته ولا امکانه وذلک فی حال دون حال ووقع ذلک متقدما ومتاخرا ثم
ذلک الی غیر النهایة فقد وضح صدق ما قدمناه من وجود حرکة لا بدء لها فی الزمان
وانما البدء لها من جهة الخالق وانما هی السماویة فیجب ان یعلم ان العلة القریبة للحرکة الاولی
نفس لا عقل وان السماء حیوان مطیع لله تعالی **فصل ۲** فی ان المحرک القریب للسماویات

لاطبيعة ولا عقل بل نفس والمبدء الاول عقل فنقول انا بينا في الطبيعيات ان الحركة لا يكون طبيعية
للجسم على الاطلاق والجسم على حالة الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع فهي مفارقة بالطبع لحالة
والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة فهي تصدر عن
حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات
باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية
اما في الكيف فكما اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم فكما في ذبول البدن الصحيح ذبولا مرضيا و
اما في المكان فكما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة قد تكون في مقولة
اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية والتقدير في البعد عن
الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن
حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها
قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير
وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهي تحرك لا محالة
اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال
ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد
في تركها تلك النقطة وليست تهرب عن كل شيء الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة
طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى
لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب
عنه وكانه طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي
يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس بذلك الميل فيه كانه يقاوم المسكن مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة قد تكون
موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان

فى اثبات النفس المنطبعة للفلك

محركها الا ان يزال يحدث فى جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنها ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركة طبيعية وقد بان انه ليس قسرا فهى عن ارادة لا محالة ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما نعين فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدمة وبينا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مخصص بسبب فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة يتجدد فيه فليتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة معدومة فلعدم قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن يتجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان تكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فلو انها ان كانت بذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها وبعدها معدومة فكان المعدوم موجبا الموجود وان كان قد يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت العلة علة لامور يتجدد فالسؤال فى تجددها ثابت فان كانت تجددها طبيعيا لزم المحال الذى قدمناه وان كان ارادتا يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو بشيء الذى نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا يوجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان يتوهم ان ذلك الارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى

معقول اذ لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا بخصوصا

بعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية

ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد يأخذ تلك الحركات وجودها بنوع معقول على

ما اوضحناه وعلى ما من شأنها ان يتبرهن عليه من ان حركة من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا

فتعين مبدأ ما كليا الى طرف آخر كلي بمقدار مرسوم كلي وكذا حتى يفني الدائرة فلا يبعد

ان يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذه السبيل يمكن ان يتم

امر الحركة المستديرة فان هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية وان

كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة

مشتركة فيها وان كانت ارادة لحركة يتبعها ارادة لحركة التي من ههنا بعينه الى هناك

بعينه فليست اولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هناك الى حد

ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزوية الى واحد من تلك الارادة العقلية

المنتقلة واحدة وليس جزء من ذلك اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من ان لا

ينسب فنسبته الى مبدئه ولا نسبته واحدة فانه بعد عن مبدئه بامكان ولم يتميز ولم يترجح

وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال

ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون

ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم من الاخرى ويكون بالعكس فان آ و ب

و ج متشابهة في النوع وليس شيء من الارادات الكلية بحيث يعين آ دون ب و ب دون ج

الا ان يصير نفسانية جزوية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حد وكلية

فقط لم يمكن ان توجد الحركة من الف الى ب اولى من التي من ب الى ج ولا الى الالف اولى

بان يتعين من ب و ج عن تلك الارادة ما كانت عقلية ولا الباء من جيم تلك الحدود

من ب الى ح عن ح الى ج ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور اتم ارادة وتصور ان يختلفان

في امر متفق ولا استنادا فيه الى مخصوص شخصي يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا

يمكنه ان يفرض هذه الانتقالات الا مشاركا للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى

العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيما يعقله دايرة معا فاذن على

الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية يكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان

يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه

تخيل واما القوة العقلية مجردة عن اصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دايما ان كان

معقوله كليا عن كلي او كليا عن جزوي على ما اوضحنا فاذا كان الامر على هذا فالفلك

يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي

متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات كالجزويات وارادة لامور جزوية باعيانها وهي كمال

جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قايمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا

لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا فيجب

ان يكون قبله عقل وهو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة

الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة

فانها كما بينت جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها

الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا الا ان لها ان تعقل بوجه ما تعقلا

مشوبا بالمادة وبالجملة فتكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها

او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكاتها بالجسم ولكن

المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه

من الوجوه في ان يحرك والا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين هذا فيجب ان يحرك كما

يحرك محرك بتوسط محرك اخر ذلك الاخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا

هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق في الغاية
الغرض الذي اليه ينحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق
بل نقول ان كل جرم يتحرك حركة غير قسرية فهي لامر ما وتشوق امر ما حتى الطبيعة ايضا فان الشوق
للطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة
امر ارادي اما ارادة لما هو حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون فطالب
اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير
المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر
الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ
او ينتقم من محيل له فيغضب على ان كل حركة الى اللذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا فان
اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا او ارادة
للخير الحقيقي فلا يخ ذلك الخير اما ان يكون مما ينال اليه بالحركة فيتوصل اليه ويكون خيرا ليس
جوهره مما ينال اليه بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر
المتحرك فينا له بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب
بذلك الفعل كمالا كما من شاننا ان نجود لنمدح او نحسن الافعال لتحدث لنا ملكة فاضلة
او نصير خيرين وذلك لان المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله
فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا بل
عسى ان يهيئ الاخس للافضل اثره ومادته حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب اخر واما
نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي
نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة
من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان
الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكذا

فی الوجد ثم بالجملة اذا کان الفعل مهیئا لیوجد الکمال انتهت الحرکة عند حصوله فمتی ان یکون

الخیر المطلوب بالحرکة خیرا قائما بذاته لیس من شانه ان ینال ومن خیر هیئة اشانیة فانما یطلب

العقل التشبه به بمقدار الامکان والتشبه به هو یعقل ذاته فی کماله فیصیر مثله

فی ان یحصل له الکمال الممکن له فی ذاته کما حصل للمعشوق فیوجب البقاء الابدی علی اکمل

ما یکون لجوهر الشیء من احواله ولوازمه کما لذلک فما کان یمکن ان یحصل کماله الاقصی له

فی اول الامر ثم تشبهه به بالثبات وما کان لا یمکن ان یحصل کماله الاقصی له فی اول الامر

ثم تشبهه بالحرکة وتحقیق هذا ان الجرم السماوی قد بان ان محرکه یحرک عن قوة غیر

متناهیة والقوة التی لنفسه الجسمانیة متناهیة لکنها بما یعقل الاول فیسنح علیه من

نوره وقوته دائما تصیر کان له قوة غیر متناهیة فلا یکون له قوة غیر متناهیة بل للمعقول

الذی یسنح علیه من نوره وقوته وهو اعنی الجرم السماوی فی جوهره علی کماله الاقصی

اذ لم یبق له فی جوهره امر بالقوة وکذلک فی کیفیته وکمیته الا فی وضعه او اینه اولا وفیما

یتبع وجودهما من الامور ثانیا فانه لیس ان یکون علی وضع او این اولی بجوهره من ان یکون

علی وضع او این اخر له فی خبره فانه لیس شیء من اجزاء مدار الفلک او کوکب اولی بان یکون ملاقیا

له او مجاذیا من جزء اخر فمتی کان فی جزء بالفعل فهو فی جزء اخر بالقوة فقد عرض لجوهر

الفلک ما بالقوة من جهة وضعه او اینه والتشبه بالخیر الاقصی یوجب البقاء علی اکمل

کمال یکون للشیء دائما ولم یکن هذا ممکنا للجوهر السماوی بالعدد فحفظ بالنوع و

التعاقب فصارت الحرکة حافظة لما یمکن من هذا الکمال ومبدئها الشوق الی التشبه

بالخیر الاقصی فی البقاء علی الکمال الاکمل بحسب الممکن ومبدء هذا الشوق هو ما یعقل

منه وانت اذا تاملت حال الاجسام الطبیعیة فی شوقها الطبیعی الی ان یکون ینال

بالفعل اینا لم یتعجب ان یکون جسم یشتاق شوقا الی ان یکون علی وضع من اوضاعه

التی یمکن ان یکون له والی ان یکون علی اکمل ما له من کونه متحرکا وخصوصا ویتبع

ذلک

ذلك من الاحوال والمقادير الفائقة بقدر ما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض الخيرات

لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود

هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه فيما يتبعه

من حيث هو تشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل ذلك

بالمقصود الاول كلا واقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر

عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب وان كان غير مقصود في ذاته

بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عند طلبه لما بالفعل الاكمل ولا يمكن

بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل الامثال وجود

وبقيت دائما بالقوة والحركة يتبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة

اولية وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على

سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول ويتبع تلك التصورات الجزوية الحركات

المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد بكماله لا يمكن استكمال ممكن في هذا الباب فيكون

الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد يوجد

لها نظائر بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت قد تخيلها وتحكيها مثل ان

الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء آخر يتبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث

يتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو شيء في طريقه وفي

سبيله واقرب بما يكون منه فالحركة الفلكية كائنة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه

الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس ان يكون الحركة مقصودة

بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من شرط الحركة

الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر

فينبعث منها تاثير يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض وتارة

قدمنا تلامذة المعلم الاول من سلوك السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بحسب المجسطى ان حركات سماويه كثيرة ومختلفة فى الجهة وفى السرعة والبطوء فيجب لكل حركة محرك قبل غير الذى للاخر ومشوق غير الذى للاخر والا لما اختلفت الجهات ولما اختلف السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق الى المبدأ الاول فتشترك لذلك فى دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيدها بيانا

فصل فى كيفية صدور الافعال

من المبادى العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من المحركات المفارقة المعقولة وانها بذاتها المتشوقة ولتحقق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ اخر فنقول ان قوما لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين اذ يقول ان الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولها ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه فاما اختلاف الحركات فيختلف ما يكون كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما انه اجل الخير لو اراد ان يمضى فى سمت موضع واعترض اليه طريقان احدهما يختص بايصاله الى الوضع الذى فيه قصده وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب فى حكم خيريته ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك انما هى ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما نقول لهولاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها بخيرية يخصها والحركة كانت لا يضرها

فى الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليه من الاخر او اعسر فاذا ادرت الا انفع فان
كانت العلة المانعة عن القول بان يصير حركتها النفع الغير استحالة قصدها وفعل الاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطوء هذه
الحالة وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف فى الافلاك بسبب ترتب بعضها على بعض
فى العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف فنقول بالجملة لا يجوز ان يكون شئ
منها الاجل الكاينات لا قصد حركة ولا قصد جهة من حركة ولا تحديد سرعة وبطوء بل ولا
قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا
من المقصود لان كل ما بكلاجله شئ اخر فهو اتم وجودا من الاخر من حيث هو والاخر على ما هما
عليه بل به يتم للاخر النحو الاخر من الوجود الذى الداعى الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود
الاكمل من الشئ الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون الا ان كان
القصد معطيا او مفيد الوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب شئ يكون
القصد مهيا له ومفيد وجود شئ اخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطى الصحة بل
مهئ لها المادة والالة وانما يفيد الصحة مبدا اجل من الطبيب وهو الذى يعطى المادة جميع
صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطيا فى قصده اذا قصد ما ليس
اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطا ولان هذا البيان يحتاج
الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا ينحل الا بالكلام المشبع فلنعدل الان الى الطريق
الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقل منه هو الذى يكون وجود المقصود
عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشئ الذى هو اولى بالشئ
فانه يفيد كمالا اما ان كان بالحقيقة تحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق
المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح والسلامة

او رضاء الله وحسن معاد الاخرة وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد وحده
فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال
والعبث ايضا انشيء بان يكون كك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك وشيئا من ساير ما
بين لك مما علمتنا وساير ما نبين لك وصح ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة
يفيد العلة كمالا لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول افاد علته كمالا مواضع ذاتية
او محرفة ومثلك ممن احاط بما سلف لم من الفنون لا يقصر عن تاملها وحلها فان قال
قايل ان الخيرية توجب هذا فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل
قصد وطلب يكون ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد لشيء فهو
طلب لما عدم وجوده عن القاصد اولى من لا وجوده وما دام معدوما وغير مقصود
لم يكن ما هو الاولى بالقاصد ذلك نقص فان الخيرية لا تخ اما ان يكون صحيحة موجودة
دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا
القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون حال ساير لوازم
الخيرية التي تلزمها بذاتها الا عن قصد هو وقصد هذه الحال واما ان يكون بهذا القصد
يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها الا معلولا وان قال
قايل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى فان خيرية متعدية وحتى يكون بحيث يتبعها
خير فنقول ان هذا في ظ الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه بمن لا يقصد
شيئا بل انه يفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم واما استفادة
كمال بالقصد فباين للتشبه به اللهم الا ان يقال ان المقصد الاول شيء وهذا بالقصد
الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد
الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الجهة غير
مقصودة قصدا اوليا النفس ما يتبع بل يجب ان يكون هناك استكمال في ذات

الشئ يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبها بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة

بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات

الاول من حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون القصد الاول هو الخ انما يظهر بالنظر الى الفوق

واما النظر الى الاسفل واعتباره فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى جهة حتى يكون تشبها

بالاول التشبه في الاستيفاء لجاز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما تحته وبفيض

عنه ما وجود ليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك لذاته من

حيث ذاته ولا مدخل التشبه لوجود الاشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل

انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق

اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق بالاول من كمال فان قال قائل انه كما قد يجوز

ان تستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا وكمالا والحركة فعل له مقصود وكذلك لسائر افاعيلهما

فالجواب ان الحركة ليست تستفيد كمالا وخيرا والا انقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي

اشرنا اليه وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن

استثبات التشخص له فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل هذه

الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها الا انها نفس استبقاء الاوضاع والاين على التعاقب و

بالجملة يجب ان نرجع الى ما فصلناه فيما اسلفه حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع تصور

المتشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية

بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر من بعد ما نزيل هذا الاشكال ونعرف

ان عناية الباري بالكل على اي سبيل هي وان عناية كل علة بما بعده على اي سبيل هي وان

الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادي الاولى ومن الاسباب التي وسطها فقد

اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شئ من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض و

انها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان ترضى به وتعلمه بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل

ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان تبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل ليحفظ بو نوعها لا لتسخن غيرها ولكن يلزمها ان تسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة لا ان هناك احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يكن وليس في تلك فاذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انها اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها المتشوق المعشوقة اليها قد يختلف هي بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب ان يؤثر ذلك فيما علمنا من ان الحركات مختلفة لاختلاف التشوقات ولكن يبقى علينا شئ وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه القدم من احداث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه به توجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يومها فان اوجب المقصود عن مرتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل توجب ان يكون هذا الى جهة وذاك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة ذلك الجسم تعاند ان يتحرك من آ الى ب ولا يعاند ان يتحرك من ب الى آ فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة للجسم يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص فلو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا فدخل في حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب اذن ان يكون اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب بساطة الطبع الا ان يكون هناك

طبيعة

طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان كانت عيقت عن
جهتها وقد قلنا ان مبدء هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا هناك طبيعة يوجب في نحو ما
بعينه فالجهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له
الى اى جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان
يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة
تبع للغرض ليس الغرض تبعا للارادة واذا كان هكذا كان المسبب لمخالفة الغرض
فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلاف
الغرض والقسر بعيد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعقل الاول الجسم من
السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له واسرع منه في كثير من
المواضع وكذلك ان كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد بان
انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الان انه
ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها
ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها فلا اجساما ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون
لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه فتختلف الحركات واحوالها اختلافها
الذي لها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك ولميته ويكون العلة الاولى
متشوقة فتشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا
وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل
الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزويات وارادة للجزويات ويكون ما يعقله من
الاول وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه الى التحرك فيكون لكل فلك
عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى نفوسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله
فهو يتشبه به وبالجملة لا بد في كل متحرك منها الغرض عقلي من مبدء عقلي يعقل الخير الاول

ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدء للحركة الجسمانية
اى مواصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة
الاختيارات على الاتصال الجزئية فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدء
الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدء في حركة كرات كل كوكب فيها
قوة تفيض عن الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات
وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة
الجرم الاقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى
ينتهى الى العقل الفايض على انفسنا وهو عقل العالم الارضى ونحن نسميه العقل
الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة تتحرك لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت
هذه المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها
واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها

فصل في ترتيب العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن المبدء الاول

قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد
وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ولا سبب فاذن الموجودات كلها وجودها
عنه ولا يجوز ان يكون له مبدء بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه ولا الذي فيه او به
يكون ولا الذي له حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على
سبيل قصد منه كقصدنا التكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شيء
غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره وذلك فيه اظهر شيء ونخص من بيانا منه
ان قصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدى الى تكثر فانه يكون فيه حينئذ شيء بسببه يقصد وهو
معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيرية فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فايدة
يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل

الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض

يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا مبدأ

اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدأه وليس في ذاته مانع

او لا او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك

من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة بما

بل يكون على ما اوضحنا بيانه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل منه و

لكن الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ للنظام الخير في

الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود وانه كيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة

الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على

ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود انه يعقل انه كيف يمكن

وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده

هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وحركة و

ارادة حتى توجد وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح له لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه

فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع

لوجوده لا لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل

وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ

صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض

قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام

الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي

في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا

الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما

شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته

وثانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما لذاته ثابت حتى تكونا
من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فبين ان اول الموجودات
عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته وحدة لا في مادة فليس شئ من الاجسام ولا
من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة
لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو هذا المبدأ المحرك للجرم
الاقصى على سبيل التشوق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول
صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء
التي بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون ثانية في رتبة المعلولات وان يكون
وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم و
قواها وهذا محال لان المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شئ من الاشياء
على غير سبيل القبول فان كان شئ من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم
فيكون ان كان الشئ المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول
لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الثاني من جهة
توجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى توجد صورة شئ آخر حتى لا يكون الصور الاخرى
موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل
شئ فعله من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غنية عن المادة فيكون الصورة المادية
غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادة وان كانت علة للمادة في ان يخرجها الى
الفعل ويكملها فان المادة ايضا تاثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعينها وان كان
الوجود وجود من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في
شئ وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق
بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك قد سلف منا قول ان المادة لا يكفي في وجودها

الصورة

الصورة فقط بل الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان تجعل الصورة من كل

وجه علة للمادة مستغنية بنفسها فبين انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا
ولان لا يكون

ولئلا يكون مادة اظهر فواجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم

ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس

له وجود مفارق ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ علمت ان كل جسم

ممكن الوجود في حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير

واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية

فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فبالحرى ان يكون

عن المبدعات الاول بسبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في

العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب

الوجود ووجوب وجوده بانه عقل ويعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة

معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته
وعقله الاول

عقله للاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له لذاته لا بسبب الاول بل

له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده

عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية

ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد

ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم

عنه لذلك الشيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن

ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول و

لولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا

سبب الوجود شيء اخر مفارق

امكان للكثرة هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة

الشرطية والالات وذلك على ما نص عليه فى غير موضع حيث قال
انه يعطى كل شئ ما يحتاج اليه فى وجوده وبقائه وكذلك يعطيه فوق
المحتاج اليه فى ذلك مثل ان يعطى الانسان الحكمة والعلم بالهيئة اذ ليس الا
يحتاج فى بقاءه ووجوده علم الهيئة مما لا بد منه فى وجوده هو الكمال الاول و

كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود
الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التى هى النفس
عقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشيا فى الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن العقل
الاول فى الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون
اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود
صورة الفلك الاقصى وكمالها وهى النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصل له المندرجة
فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه
وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه
الكرة الاولى بجزئيها اعنى المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها
كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذى يحاذى صورة الفلك وكذلك الحال
فى عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهى الى العقل الفعال الذى يدبر انفسنا وليس يجب
ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول ان لزم
وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون
كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع
حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ ببيان هذا المعنى ابتداء آخر فنقول ان الافلاك
كثيرة فوق العدد الذى فى المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل
فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا
ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز
ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذى نفس اخرى وذلك
لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهى كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا
لا نفسا وكان لا يجوز التشبه الا على سبيل التشوق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير

ومن مشاركته الجرم تغير و توهم وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال الا لنفس الافلاك

كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون لنفس الافلاك يصدر عنها افعال في

اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكما لاتها على صنفين

اما صور قوامها بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد الاجسام فكل ما يصدر عن قوامها

يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن حرارتها اي شيء اتفق بل

ما كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا يضئ كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها و

اما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم

بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت

نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية المنطبعة

باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها ومحال ان يفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون

متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون

الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره وان لم

يفعل نفسا لم يفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجرم في المرتبة والكمال فان

وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم

وتدبيره ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي

نسميه العقل المجرد ونجعل صدوره ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير

المشارك اياه والصاير صورة خاصة به والكاين عن الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا

هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادي غير جرمانية وغير صور الاجرام وان كل

فلك يختص بمبدء منها والجميع يشترك في مبدء واحد وهو الاشك فيه ان ههنا عقولا

بسيطة مفارقة يحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل يبقى وقد تبين ذلك في

العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة

فهي اذن معلولات الاولى علية بتوسط ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى وبينها دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضي الاخرى في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق فبماذا اختلفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة وكذا عن كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول لكونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالنوع والعدد معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدء واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى يتكون كرة القمر ثم يتكون الاسطقسات ويتهيا القبول لتاثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه مستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها

فصل في حال تكون الاسطقسات عن العلل الاوايل

فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود اسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل

بمحض وحدة سببا لوجودها وبهذا يجب ان يتحقق من اصول الكثرة التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها
ولهذه الاسطقسات مادة يشترك فيها وصور يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما
يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك والافلاك يتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب
ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه سببا لتهيئ المادة
للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يقيمها غيرها فلا يوجد اذن هذا
الواحد عنها الا بارتباط واحد يردها الى امر واحد فيجب ان يكون العقول المفارقة اخرها
الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل
على جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم
تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا
بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا خصص هذا الشيء تاثير من التاثيرات السماوية
بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان ذلك
في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد
لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون لا يحتاج الى ان يكون
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها فالمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد
امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبة لشيء اخر ويكون هذا الاعداد
مرجحا لوجود ما هو الاولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول
لتشابهت نسبتها الى الضدين فيما يرجح احدهما اللهم الا بان يختلف المؤثرات فيه وذلك
الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص موجبه مادة دون
مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد
الكامل الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان المادة اذا افرط تسخينها فاجتمع

السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة

النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فيضان من حق الصورة

النارية ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها

عما ينسب اليه من المبادي الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه

المادة الان قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادي

الباقية بواسطتها او بواسطة اخرى مثلها فلو كان عن المبادي الاولى وحدها لاستغنت

عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة بل كما ان المتفق فيه من الحركة

المستديرة هناك يلزم طبيعة يقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكذلك المادة ههنا

يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة اخس

الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة تابعة لطبيعة ما بالقوة هناك

كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة وكما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادي

او معينات لطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة

هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدء لتغير الاحوال وتبدلها

ههنا وكل امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر او معين وللاجسام

السماويات التي تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات تخصها ويسري منها الى هذا العالم ولا

نفسها تاثير ايضا في انفس هذا العالم وبهذه المعاني نعلم ان الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام

كالكمال والصورة حادثة عن النفس الفاشية في الفلك او بعونها وقال قوم من المتفيلسفين

اهل العلم الى هذا العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم مماسته

للمستدير حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير

ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض وقلة الحر وقلة

التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض

هوا بردو الذی یلی النار هو لحو فهذا سبب کون العناصر فهذا هو ما قد قالوا ولیس مما یمکن

ان یصح بالکلام القیاسی ولا هو بسدید عند التفتیش و یشبه ان یکون الامر علی قانون

اخر وان یکون هذه المادة التی یحدث بالشرکة یفیض الیها من الاجرام السماویة اما عن اربع

اجرام واما عن عدة منحصرة فی اربع جمل عن کل واحد منها ما یتهیؤ لصورة جسم بسیط

فاذا استعدت لتلک الصورة من واهب الصور ا ویکون ذلک کله یفیض عن جرم واحد وان یکون

هناک سبب یوجب تقسیما من الاسباب الخفیة علینا فانک ان اردت ان تعرف ضعف

ما قالوه فتامل انهم یوجبون ان یکون الوجود اولا للجسم ولیس له فی نفسه احدی الصور

المقومة غیر الصورة الجسمیة وانما یکتسب سایر الصور بالحرکة والسکون ثانیا وبینا

نحن قبل هذا استحالة هذا وبینا ان الجسم لا یستکمل له وجود الصورة الجسمیة ما لم تقترن

بها صورة اخری ولیست صورة المقیمة للهیولی الابعاد فقط فان الابعاد یتبع فی وجودها

صورا اخری یسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتکاثف من البرودة

بل الجسم لا یصیر جسما حتی یصیر بحیث یتبع غیره فی الحرکة حتی یسخن متابعة تلک الحرکة

المتابعة التی بینا انها لیست قسریة بل طبیعیة الا وقد تمت طبیعته لکن یجوز ان یکون اذا

تمت طبیعته یستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها الا ان الحار یستحفظ حیث الحرکة و

البارد یستحفظ حیث السکون ثم لا یفکرون انه لم وجب لبعض تلک المادة ان یهبط الی

المرکز فیعرض له البرودة ولبعضها ان یجاور الفوق اما الان فان السبب فی ذلک معلوم

اما فی الکلیات فالخفة والثقل واما فی جزئی عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر

کائنة وانه اذا تکون جزء منه فی موضع ضرورة لزم ان یکون سطح منه یلی الفوق اذا تحرک الی فوق

کان ذلک السطح اولی بالفوقیة من السطح الاخر واما فی اول تکونه فانما یصیر سطح منه الی فوق

وسطح الی اسفل لانه لا محالة قد استحال بحرکتها وان الحرکة اوجبت لبعضه وضعا ما فالاشبه عندی

ما قد ذهبنا الیه واظن ان الذی قال ذلک فی تکون الاسطقسات دام تقریبا للامر عند بعض

من كابد من العامين فخرج عليه القول من تأخر عنه ان كاتب في تلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب

فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا يشك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم و اجزاء السمويات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان يعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما هو عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تأدية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقع على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الذي يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع به ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر يتأذى بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شيء آخر وربما كان هو واصلا يدرك كعدم السلامة لمن يتألم بفقد اتصال عضو بحرارة مموّقة فانه من حيث يدرك فقد الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشيء واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه

فبين ان الشر يقال على معان

فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس نفس وجوده الاشرا فيه وعلى نحو كونه شرا
فان العمى لا يجوز الا ان يكون فى العين ومن حيث هو فى العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس
له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتالم بها فلها
جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشئ
من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه
ولا خير عن عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول ما لكان الشر
العام فكل شئ وجوده وكماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق
ما فى طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر او ليعرض لها فى نفسها
ولامر طار من بعد فاما الامر الذى فى نفسها فان يكون قد عرض لمادة ما فى اول وجودها
بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات المهيئة لها مانع استعدادها الخاص
للكمال الذى منيت بشر يوازيه مثل المادة التى تكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من
الاسباب الطارية ما يجعلها اردء مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل
والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل
حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطارى من خارج فاحد شيئين اما مانع وحايل
ومبعد للمكمل واما مضاد واصل محق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال
جبال شاهقة يمنع تاثير الشمس فى الثمار على الكمال ومثال الثانى حبس البرد للنبات
المصيب لكماليه فى وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وفى جميع سبب الشر
انما يوجد فيما فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر ضعيف بالقياس الى ساير الوجود كما علمت
ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفى اوقات والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقى يعم اكثر
الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذى بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر
واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذى

هو ممكن فی الاول ولو وجد کان علی سبیل ما هو فضل من الکمالات التی بعد الکمالات الثانیة

ولا مقتضی له من طباع الممکن هو فیه وهذا القسم غیر نحو فیه وهو الذی استثنا هذا

ولیس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زاید علی واجب النوع کالجهل بالفلسفة

او بالهندسة او غیر ذلک فان ذلک لیس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب کمال

الاصلاح فی ان یعم وستعرف انه انما یکون بالحقیقة شرا اذا اقتضاه شخص انسانا وشخص

نفسه وانما یقتضیه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد تبین عنده حسن ذلک و

اشتاق الیه واستعد لذلک الاستعداد کما سنشرح ذلک بعد واما قبل ذلک فلیس

مما ینبعث الشیء الیه فی بقاء طبیعة النوع انبعاثه الی الکمالات الثانیة التی هی او الکمالات

الاول فاذا لم یکن کان عدما فی امر ما مقتضی کائن فی الطباع فالشر فی اشخاص الموجودات

قلیل ومع ذلک فان وجود ذلک الشر فی الاشیاء ضرورة تابعة للحاجة الی الخیر

فان هذه العناصر لو لم یکن بحیث یتضاد وینفعل عن الغالب لم یمکن ان یکون عنها هذه

الانواع الشریفة ولو لم یکن النار منها بحیث اذا تادت بها المصادمات الواقعة فی

مجری الکل علی الضرورة الی ملاقات رداء رجل شریف وجب احراقه لم یکن النار

منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان یکون الخیر الممکن فی هذه الاشیاء انما یکون

خیرا بعد ان یمکن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه فافاضة الخیر لا توجب ان یترک الخیر

الغالب لشر یتبدد فیکون ترکه شرا من ذلک الشر لان عدم ما یمکن فی طباع المادة

وجوده اذا کان عدما شر من عدم واحد ولهذا ما یوثر العاقل الاحتراق بالنار

بشرط ان یسلم منها حیا علی الموت بلا الم فلو ترک هذا القبیل من الخیر لکان یکون

ذلک شرا فوق هذا الشر الکائن بایجاده وکان فی مقتضی العقل المحیط بکیفیة وجوب

الترتیب فی نظام الخیر ان یعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشیاء وجودا یجوز ان ما

یقع معه من الشر ضرورة فوجب ان یفیض وجوده فان قال قایل فقد کان جایزا

ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرءا عن الشر فيقول هذا لم يكن جايزا في مثل هذا النمط
من الوجود وان كان جايزا في الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرء ليس هذا
الضرب وذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية
وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا
لم يكن مبدؤه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو
فكونه خير الشرين وكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب
التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه اعظم
خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم نلتفت الى ذلك وقصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه
الامكان في الوجود من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبرء
من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل فلا كونه اعظم شرا
من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو اصوب و
على النمط الذي قيل بل نقول من الراس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة
ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للالام والغموم وما يشبهها ويقال شر
لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له فكان الالام والغموم و
ان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصان والشر الذي
في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او
بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي شرور
بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا
مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر
بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل اخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو
اولى بها من هذا الفعل فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا و

والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية يعني انها خلقت لتكون متوجهة
الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه
فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي شر للمظلوم او لنفس النطقية التي كمالها كسر هذه
القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب في الفاعل
للالام والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى
من سلب سلامة بذلك الفقدان بما فقد واما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع
في الجبلة وليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس في ذلك بالحقيقة خيرا
بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل باشياء هي خيرات فانما هي من سببين
سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة الفاعل فانه لما وجب
ان يكون عنه الماديات وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء المادة
ويفعل فعل المادة وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون
قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لا افعال
اخرى قد حصل بوجودها وهي لا تفعل فعلها فانه من المستحيل ان تخلق ما يراد منه
الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان يكون فيه محرق او
متسخن وان يكون فيه محرق ومسخن لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود
هذين يستتبع افات تعرض من الاحراق والاحتراق مثل احراق النار عضو انسان
ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا اما
الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحراق واما الدائم فلان انواعا
كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة وفي الاقل
ما يصد عن النيران الافات التي تصدر عنها وكذلك في ساير تلك الاسباب المشابهة
لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريد

الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصح ان يقال ان الله تعالى يريد الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه ضرورة فلم يعبأ به فالخيرات مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من امرها انها يعجز عن امور ويقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما الانسبة الى كثيرة الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفايقة الدائمة والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور وجودها اذا توهمت موجودة يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرا او ناقصا واما امور يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما ما لا شرية فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذا كان الغالب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال فح لم يكن هي هي اذ قلنا ان وجودها الوجود الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة خلق بحيث لا يلزمه شر لو وما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير انه قابل للاحراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات التي في الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجود ايلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الثواني لم يكن الاوايل فالكل انما رتب فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية والطبيعية والنفسانية بحيث يودي الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا يودي الى شرور فيلزم من احوال

العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث فى نفس ما صورة اعتقاد ردى او كفر او شر اخر فى نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت فلم يعبأ و لم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التى تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالى وخلقت هؤلاء للجنة ولا ابالى وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قايل ليس الشر شيئا نادرا او اقليا بل هو اكثرى فليس كذلك بل الشر كثير وليس باكثرى وفرق بين الكثير والاكثرى فان ههنا امورا كثيرة هى كثيرة وليست باكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف الذى نحن فى ذكره من الشرور وجدته اقل من الخير الذى يقابله ويوجد فى مادته فضلا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التى هى نقصانات الكمالات الثانية فهى اكثرية لكنها ليست من الشرور التى كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال الرايع وغير ذلك مما لا يضر فى الكمالات الاولى ولا فى الكمالات التى تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل بان لا يفعل الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا و ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هى اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة

فصل فى المعاد

فبالحرى ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اى حال ستصير فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول فى الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبى وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية

بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة التى

هى مقاربة الحق الاول وعلى ما سنصفها عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة و

الشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها فى الشرع فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة

نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى

اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة

الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها

نوعا من الشركة فى ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق

كل واحد منها بالذات وبالحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كان بالفعل فهذا

اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فان مراتبها فى الحقيقة مختلفة

فالذى كماله افضل واتم والذى كماله اكثر والذى كماله ادوم والذى كماله اوصل اليه واحصل

والذى هو فى نفسه اكمل فعلا وافضل والذى هو فى نفسه اشد ادراكا فاللذة التى له

هى ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم

انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم

يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن

نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهى من يجرب

من حيث يحصل بها ادراك وان كان مؤذيا فى الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند

الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة

فهى كما للحمار فى بطنه وفرجه وان المبادى الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة و

الغبطة وان رب العالمين ليس له فى سلطانه وخاصية البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية

امر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة وللحمار والبهائم حالة طيبة

ولذيذة كلا بل اى نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهد

ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في
عمره تخييل اللذة اللحنية وهو متيقن بطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر
الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده
عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات
وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا
يشعر بها ولا يستلذ بها وهذا اصل وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد
ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى اذا زال العائق رجعت الى غريزتها فتأذت به
مثل الممرور فربما لا يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقي اعضاءه فحينئذ ينفر عن الحالة
العارضة له ولذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارها له وهو اوفق شيء
له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته
للغذاء حتى لا يصبر فيهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار
وتبريد الزمهرير الا ان الحس مأوف فلا يتأذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس ح
بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول
ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل و
النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة الى الجواهر
الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية
بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا
موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق
المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره و
اذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة بحيث يقبح معها
ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة و

وسائر ما يتم به الالتذاذ للمدركات بما ذكرنا واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بدوام

المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس

الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول

واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فانت

ايضا تعرفه بادنى تامل وتذكر منك لما سلف بيانه فان النفس النطقية اكثر عدد مدرك

واشد تقصيا للمدرك واشد تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض و

لها الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس الادراك بذلك الادراك او كيف يقاس هذه

اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا

في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شئ من اسبابها كما اومأنا اليه في بعض ما

قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة

الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما

نتخيل منها خيالا طفيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات

النفيسة ونسبة التذاذنا هذا الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق

روائح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت

تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين استخففت

بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة و

تؤثر الغرامات والالام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء مقالة وهذه كلها احوال

عقلية بعضها واضداد بعضها مؤثرة على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها

على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات

الاشياء فكيف في الامور البهية العالية الا ان النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات

من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا

عن البدن وكانت النفس منابتهت في البدن لكمالها الذى هو معشوقها ولم تحصله وهى

بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قد قلنا قد

انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المرضى الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسى الامراض

الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات فى الحقيقة عرض

لها حينئذ من الالم لفقده انكفاء ما يعرض من اللذة التى اوجبنا وجودها ودللنا على عظم

منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لا يعدلها تفريق النار للاتصال

وتبديلها وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلها حينئذ مثل الخدر الذى اومانا اليه فيما

سلف او الذى عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة الملابسة وجه الحس عن الشعور

اقول من قوله فيها حينئذ الخ فلذا قال والذى عمل فيه يشير الى ما يقال له الماليخوليا سيد احمد

به فلم يتاذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية

بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان يستكمل الاستكمال الذى

لها ان يبلغه كان مثلها مثل المخدور الذى اذيق الطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان

لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة لا من جنس

اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التى هى للجواهر الحية المحضة

وهى اجل من كل لذة واشرف وهذا هو السعادة وتلك هى الشقاوة وتلك الشقاوة

ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية التشوق الى

كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول

من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا فى ساير القوى

بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة

الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم يكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث

حدوثا وينطبع فى جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان هيهنا امورا يكتسب

العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع

رايا وليس هذا الراى للنفس رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراى لزم

النفس هذا الشوق واذا فارق ولم يحصل معها ما تبلغ بعد الانفصال التام وقعت فى

هذا النوع من الشقاء الابدى لان اوائل الملكة العلمية انما كانت يكتسب بالبدن لا غير وقد

فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الانسى واما معاندون جاحدون

متعصبون لآراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والجاهلون اسوء حالا من الذين اكتسبوا

من هيات مضادة للكمال ولما انه كم ينبغى ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات

حتى يجاوز بها الحد الذى فى مثله يقع هذه الشقاوة وفى تعديه وجوازه يرجى هذه السعادة

فليس يمكننى ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادى

المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان

وتعرف العلل الغائية للامور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا يتناهى ويتقرر

عندها هيئة الكل ونسب اجزاء بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى

اقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة

للكل اى وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من

الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة

استعدادا وكانه ليس يتبرء الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون اكد العلاقة مع

ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه

جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا يتم الا باصلاح الجزء العملى من النفس ولنقدم

لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس

افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر فى كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين

الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة

كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان يحصل

فيها هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فان يحصل فيها هيئة الاستعلاء وللانفعال كما ان

ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه

النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة الحيوانية

وحصل لها ملكة استعلائية حدثت فى النفس الانسانية هيئة اذعانية واثر انفعالى قد

رسخ فى النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف

اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزية عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على

جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزية وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مايل بها الى

الى جهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه الطرفان دايما ثم جوهر النفس انما كان

البدن هو الذى يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذى يخصه وعن طلب الكمال الذى له وعن

الشعور بلذة الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة فى البدن

او منغمسة فيه ولكن العلاقة التى كانت بينهما وهو الشوق الجبلى الى تدبيره والاشتغال باثاره

وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات سببها البدن فاذا فارق وفيه

الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فيما ينقص من ذلك تزول غفلته

عن حركة الشوق الذى له الى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل

سعادته ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة البدنية مضادة

لجوهرها مؤذية له وكان يلهيها عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت

النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا

الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل

مع ترك الافعال التى كانت يثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان يكون العقوبة التى بحسب ذلك

غير خالدة بل يزول ويمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصها واما النفوس

البله التى لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى

سعة من رحمة الله تعالى فى نوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس لها

ضدها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا محالة ممنوة لذلك بها وبمقتضاه فتعذب

عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد

بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقى ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو

ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة

التى يكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك فى انفسهم فانهم اذا فارقوا

الابدان ولم يكن معنى جاذب الى الجهة التى فوقهم لا كمال فيسعد وا تلك السعادة ولا شوق كمال

فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام

ولا منع فى المواد السماوية من ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت

اعتقدته من الاحوال الاخروية ويكون الالة التى يمكنها بها التخيل شئ من الاجرام السماوية

فيشاهد جميع ما قيل لها فى الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس

الردية ايضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم فى الدنيا وتقاسيه فان الصور الخيالية ليست

تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما يشاهد فى المنام فربما كان المحلوم به

اعظم شانا فى بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجود فى المنام بحسب

قلة العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التى ترى فى المنام بل ولا التى تحس

فى اليقظة كما علمت الا المرتسمة فى النفس الا ان احدهما يبتدى من باطن وينحدر اليه والثانى

يبتدى من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم فى النفس تم هناك الادراك المشاهد انما يلذ

ويوذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس لا الموجود فى الخارج فكلما ارتسم فى النفس فعل فعله وان

لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتى هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب

السبب فهذه هى السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما

الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالاتها بالذات وتنغمس فى اللذة

الحقيقية وتبرء عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التى كانت لها كل التبرء ولو كان بقى
فيهما من ذلك اثر اعتقادى او خلقى تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان تنفسخ

المقالة العاشرة فصل فى المبدء والمعاد بقول مجمل فى الالهامات والمنامات وفى الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفى احوال النبوة وفى النبوة وفى حال احكام النجوم فالوجود اذا ابتدء من عند الاول لم يزل كل ثان منه دون مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملئكة الروحانية المجردة التى تسمى عقولا ثم مراتب الملئكة الروحانية التى تسمى نفوسا وهى الملئكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدى وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شئ صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذى يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم النبات وافضل الناس من استكمل نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التى تكون فضايل عملية وافضل الناس هولاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذى فى قواه النفسانية خصايص ثلث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى ملئكته وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذى يوحى اليه تتشبح الملئكة له ويحدث له فى سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضى وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدى الوجود من الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما يفيض هذه الصور لا محالة عند تلك المبادى و الامور الحادثة فى هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة الارضية والمنفعلة الارضية بمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فيتم حدوث

ما يحدث

مايحدث فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية و

الثانى القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها

اثارها فى هذه الاجرام التى تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه للامور

الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات

الواقعة منها مع القوى الارضية والمناسبات بينهما واما عن طبايعها النفسانية والوجه الثالث

فيه شركة مع الاحوال الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذى اقول انه قد اتضح لك

ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف فى المعانى الجزوية على سبيل ادراك غير عقلى

محض فان لها ان تتوصل الى ادراك الحادثات الجزوية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق

اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هى اسباب وما يتادى اليه وانها تنتهى الى طبيعية

او ارادية موجبة ليست ارادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة ولا ينتهى الى القسر فان القسرية اما

قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها ينتهى التحليل فى القسريات اجمع ثم ان الارادات كلها

كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة والا لذهبت الى غير

النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث

علل هى الموجبات والدواعى تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة لتلك الارادة

واما الطبيعة فان كانت راهنة فهى اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى

امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا فيما قبل وان لازدحام هذه العلل وتصادمها

واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوايل بما هى اوايل وهيئة انجرارها

الى الثوانى علمت الثوانى ضرورة فمن هذه الاشياء علمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة

بالجزئيات واما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى واما هى فعلى نحو جزئى كالمباشر

او المتادى الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم فى كثير

منها الوجه الذى هو اصوب والذى هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد

بينا ان التصورات التى لتلك العلل مبادى الوجودات تلك الصور فههنا اذا كانت ممكنة ولم تكن

هنالك اسباب سماوية يكون اقوى من تلك التصورات مما هو اقدم فمما هو فى احد القسمين

من الثلثة غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا

عن سبب ارضى ولا عن سبب طبيعى فى السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور فى الامور السماوية

وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير للمبادى وجودى لكن الامور السماوية فانها اذا عقلت الاول

عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان

اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية واما عدم العلة

الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشئ هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية

ارضية فتلك السخونة تحدث للتصورات السماوية بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث هى فى ابدان

الناس عن استبانة تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثانى فان يكون

ليس المانع عدم سبب التسخين بل وجود المبرد فالتصورات السماوية للخير فى وجود ضده ما يوجب

المبرد فى ذلك ايضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب المبرد فينا فيكون الحر

فيكون اصناف هذا القسم حالات لامور طبيعية او الهامات يتصل بالمستدعى وبغيره

او اختلاط من ذلك يؤدى منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء

هذه القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس تتبع التصورات

السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا انه يليق ومن عنده يبتدى

كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات

والقرابين وخصوصا فى امر الاستسقاء وفى امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافات

على الشر ويتوقع المكافات على الخير فان فى ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك

يكون بظهور اياته واياته هى وجود وجوبه وهذه الحال معقولة عند المبادى فيجب ان يكون

لها وجود فان لم يوجد فهناك شر وسبب لا تذكره او سبب اخر بعاوقة لذلك بالوجود اولى

هذا او وجود الملك ووجود هذه المعاني الخ واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية

الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد علمية وتحققه فتامل منافع اعضاء

في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة سبب طبيعي بل لا بد ان

لا يحصى من العناية على الوجه الذي علمت للعناية فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها

متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك واعلم ان اكثر ما يقر به الجمهور و

يفزع اليه ويقول فهو حق وانما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلسفة جهلا منهم بعلله و

اسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فليتامل شرح هذه الامور من هناك

وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر

ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك

حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة

والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن

وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة

متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية

تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث

عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء

هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات

من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن

انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبايعها لفهم كيفية

جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته

ليست تستند الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية

او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكائنات وهي التي في

فی السماء علی انه لا یضمن من عنده الاحاطة بجمیع الاحوال التی فی السماء ولو ضمن لنا ذلک و فی
بد لم یمکنه ان یجعلنا و نفسه بحیث نقف علی وجود جمیعها فی کل وقت وان کان جمیعها من حیث
فعله وطبعه معلوما عنده وذلک مما لا یکفی ان یعلم انه وجد او لم یوجد و ذلک لانه
لا یکفینا ان نعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة کذا وکذا فی ان نعلم انها سخنت ما لم نعلم
انها حصلت وای طریق من الحساب یعطینا المعرفة بکل حادث وبدعة فی الفلک ولو امکنه
ان یجعلنا و نفسه بحیث نقف علی وجود جمیع ذلک لم یتم لنا به الانتقال الی المغیبات فان الامور
المغیبة التی فی طریق الحدوث انما یتم بمخالطات بین الامور السماویة التی لو تسامح انا حصلناها
بکمال عددها وبین الامور الارضیة المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبیعیها
وارادیها ولیس یتم بالسماویات وحدها فاذا لم یحط بجمیع الحاصر من الامرین وموجب کل
واحد منهما خصوصا ما کان متعلقا بالمغیب لم یتمکن من الانتقال الی المغیب فلیس لنا اذن
اعتماد علی اقوالهم وان سلمنا متبرعین ان جمیع ما یعطوننا من مقدماتهم الحکمیة صادقة

فصل فی اثبات النبوة وکیفیة دعوة النبی الی الله تعالی والمعاد الیه ونقول

الان انه من المعلوم ان الانسان یفارق سایر الحیوانات بانه لا یحسن معیشته لو انفرد وحده
شخصا واحدا یتولی تدبیر امره من غیر شریک یعاونه علی ضروریات حاجاته وانه لا بد
من ان یکون الانسان مکفیا باخر من نوعه یکون ذلک الاخر ایضا مکفیا به وبنظیره فیکون
هذا مثلا ینقل لذلک وذاک یخبز لهذا وهذا یخیط للاخر والاخر یتخذ الابرة لهذا
حتی اذا اجتمعوا کان امرهم مکفیا ولهذا ما اضطروا الی عقد المدن والاجتماعات
فمن کان منهم غیر محتاط فی عقد مدینته علی شرایط المدینة وقد وقع منه ومن شرکائه
الاقتصار علی اجتماع فقط فانه متخیل علی جنس بعید الشبه من الناس وعادم لکمالات
الناس ومع ذلک فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنیین فاذا کان هذا ظاهرا فلا بد
فی وجود الانسان وبقائه من مشارکة ولا تتم المشارکة الا بمعاملة کما لا بد فی ذلک من سایر

الاسباب التی تکون له ولابد فی المعاملة من سنة وعدل ولابد للسنة والعدل من سان و
معدل ولابد من ان یکون هذا بحیث یجوز ان یخاطب الناس ویلزمهم السنة ولابد من ان
یکون هذا انسانا ولا یجوز ان یترک الناس وآراءهم فی ذلک فیختلفون ویری کل منهم ما له
عدلا وما علیه ظلما فالحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الناس ویتحصل وجوده اشد من الحاجة
الی انبات الشعر علی الاشفار علی الحاجبین وتقعیر الاخمص من القدمین واشیاء اخری من المنافع
التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر مالها انها ینفع فی البقاء ووجود الانسان الصالح لان یسن
ویعدل ممکن کما سلف منا ذکره فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی یقتضی تلک المنافع ولا
یقتضی هذه التی هی اسها ولا ان یکون المبدء الاول والملائکة بعده یعلم ذلک ولا یعلم هذا ولا ان
یکون ما یعلمه فی نظام الخیر الممکن وجوده الضروری حصوله لتمهید نظام الخیر لا یوجد بل
کیف یجوز ان لا یوجد وما هو متعلق بوجوده مبنی علی وجوده موجود فواجب اذن ان یوجد
نبی وواجب ان یکون انسانا وواجب ان یکون له خصوصیة لیست لسایر الناس حتی یستشعر
الناس فیه امرا لا یوجد لهم فیتمیز به منهم فیکون له المعجزات التی اخبرنا بها وهذا الانسان اذا وجد
یجب ان یسن للناس فی امورهم سننا باذن الله تعالی وامره ووحیه وانزاله الروح المقدس
علیه ویکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانیة
وانه من حقه ان یطاع امره فانه یجب ان یکون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاع المعاد
المسعد ولمن عصاه المعاد المشقی حتی یتلقی الجمهور رسمه المنزل علی لسانه من الاله والملائکة
بالسمع والطاعة ولا ینبغی له ان یشغلهم بشیء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا
شبیه له فاما ان یعدی بهم الی ان یکلفهم ان یصدقوا بوجوده وهو غیر مشار الیه فی مکان
ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شیئا من هذا الجنس فقد عظم علیهم الشغل
وشوش فیما بین ایدیهم الدین واوقعهم فیما لا تخلص عنه الا لمن کان المعان الموفق الذی یشذ
وجوده ویندر کونه فانه لا یمکنهم ان یتصوروا هذه الاحوال علی وجهها الا بکد وانما یمکن

القليل منهم ان يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود

ويقعوا فى تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات بمثل التى تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما

اوقعتهم فى اراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه

وصعب الامر على اللسان فى ضبطهم فما كل عبيسر له فى الحكمة الالهية ولا الانسان يصلح له ان يظهر

ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب ان لا يرخص فى تعرض شئ من ذلك بل يجب ان

يعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التى هى عندهم جليلة و

عظيمة ويلقى اليهم مع هذا هذا القدر اعنى انه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه وكك

يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ويسكن اليه نفوسهم ويضرب

للسعادة والشقاوة امثالا يفهمونه ويتصورونه واما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه

الا امرا مجملا وهو ان ذلك شئ لا عين راته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو

ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير فى هذا

فى هذا فيجب ان يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت ولا باس ان يشتمل خطابه

على رموز واشارات تستدعى المستعدين بالجملة للنظر الى البحث الحكمى **فصل ٣**

فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والاخرة ثم ان هذا الشخص الذى هو

النبى ليس مما يتكرر وجود مثله فى كل وقت فان المادة التى تقبل كمال مثله يقع فى قليل

من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبى ص قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه فى امور المصالح الانسانية

تدبيرا عظيما ولا شك ان القاعدة فى ذلك هى استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد و

حسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذى يلى ص فيجب ان يكون على الناس افعال

واعمال يسن تكرارها عليهم فى مدد متقاربة حتى يكون الذى يفوته مطل مصاقبا للمنقضى

منه فيعود به التذكر من راس وقبل ان ينفسخ يلحق عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال

مقرونة بما يذكر الا بالفاظ تقال ونيات تنوى فى الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال

يتقرب بها الى الله تعالى ويستوجب بها الخير الكريم وان يكون تلك الافعال الحقيقة على هذه الصفة
وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما
حركات واما اعدام حركات تفضى الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام الحركات فمثل
الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه على جملة من الا
ليس هذرا فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك فانه التقرب الى الله تعالى ويجب ان امكن ان يخلط بهذه
الاحوال مصالح اخرى فى تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا ان يفعل ذلك و
ذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها
خاصة لله تعالى ويعين افعال مما لابد منها للناس وانها فى ذات الله تعالى مثل القرابين فانها
مما يعين فى هذا الباب معونة شديدة والموضع الذى منفعته فى هذا الباب هذه المنفعة اذا كان
فيه ماوى الشارع ومسكنه يذكره ايضا فذكراه فى المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحرى ان يفرض اليه مهاجرة وسفرة
ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه انه مخاطب لله تعالى ومناج اياه وصائر
اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلى من الاحوال التى يستعد بها للصلوة
ما جرت العادة بمواخذات الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانسانى من الطهارة والتنظيف
وان يسن فى الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بمواخذته نفسه
به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
وكذلك يسن له فى كل وقت من اوقات العبادة سننا وادابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة فى رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد فى انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرايع بسبب ذلك
وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا فى
المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشيا اياهم
فى المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقى واثبتنا ان السعادة فى الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه

النفس بتبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وبهذه التمرين يحصل باخلاق
والاخلاق والملكات

وملكات يكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن

الذى لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها

عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هى الى التكلف فانها تعب البدن والقوى الحيوانية

وتهدم اراداتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الاكتياض

الا فى اكتساب لغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله تعالى

والملئكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن

وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر

اخلد اليه اقام به وسكن ومنه قوله سبحانه ولكنه اخلد الى الارض واخلد

فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة لها من كل وجه ولذلك قال القايل

الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة التفات الى

جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة

البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع

اعتقاده ذلك يلزم فى كل فعل ان يذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا

زكاء الرجل زكوا اذا نمى وكان فى خصب

الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبى من عند الله تعالى وبارسال الله تعالى و

واجب فى الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله ان يسنه وان

جميع ما يسنه من عند الله تعالى فالنبى فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ويكون الفايدة

فى العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التى هى اسباب وجودهم وفيما يقربهم

عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو الذى يتدبر احوال الناس على ما ينتظم

به اسباب معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن ساير الناس بتالهه

فصل فى عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن

الكلية فى ذلك فيجب ان يكون القصد الاول للسان فى وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء

ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب فى كل جنس منهم رئيسا مترتب تحته رؤساء يلونه يترتب
تحتهم رؤساء يلونهم الى ان ينتهى الى افناء الناس فلا يكون فى المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود
بل يكون لكل واحد منهم منفعة فى المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى
ان يكون له من غيره الحظ الذى لا بد منه للانسان ويكون جنبته معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء
يجب ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض فان كان السبب فى ذلك مرضا او آفة
افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون فى المدينة وجه مال مشترك بعضه
من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة
وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنائم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة ولازاحة
لعلة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ولنفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات
ومن الناس من رأى قتل المايوس من صلاحه منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة فان
كان لامثال هؤلاء من قرابة من يرجع الى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته والغرامات
كلها لا يسن على صاحب جناية ما بل يجب ان يسن بعضها على اولياءه وذويه والذين لا يزجرونه
ولا يحرسونه ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة فيكون ذلك فى جنايات يقع
خطاء ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطاء وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات
التى يقع فيها انتقالات الاملاك او المنافع من غير مصالح يكون بازاءها وذلك مثل القمار فان
القامر ياخذ من غير ان يعطى منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطى بها فائدة
يكون عوضا اما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هى
معدودة فى الخيرات البشرية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التى تدعو الى اضداد المصالح او المنافع
مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التى يقع الناس عن تعلم
الصناعات الداخلة فى الشركة مثل المراباة فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان كان
بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال التى ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر

المدینة مثل الزنا واللواطة الذی یدعو الی الاستغناء عن افضل ارکان المدینة وهو التزوج

ثم اول ما یجب ان یشرع فیه هو امر التزاوج المؤدی الی التناسل وان یدعوا الیه ویحرص علیه فان به

بقاء الانواع التی بقاءها دلیل جود الله تعالی وان یدبر فی ان یقع ذلک وقوعا ظاهرا لئلا یقع

ریبة فی النسب فیقع بسبب ذلک خلل فی انتقال المواریث التی هی اصول الاموال لان المال لا بد منه

فی المعیشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصلح الاصول

من هذه الثلثة الموروث فانه لیس عن بخت واتفاق بل علی مذهب کالطبیعی وقد یقع فی ذلک

خلل

اعنی خفاء المناکحات ایضا فی وجوه اخری مثل وجوب نفقة بعض علی بعض ومعاونة

بعض لبعض وغیر ذلک مما اذا تامله العاقل عرفه ویجب ان یؤکد الامر ایضا فی ثبوت هذه

الوصلة حتی لا یقع مع کل نزق فرقة فیؤدی ذلک الی تشتت الشمل الجامع للاولاد والدیهم

والی تجدد احتیاج کل انسان الی الزاویة وفی ذلک انواع من الضرر کثیرة ولان اکثر اسباب المصلحة

المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا یحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة

وهذا التاکید یحصل من جهة المراة بان لا یکون فی یدیها ایقاع هذه الفرقة فانها بالحقیقة

واهیة العقل مبادرة الی طاعة الهوی والغضب ویجب ان یکون الی الفرقة سبیل ما وان لا

یسد ذلک من کل وجه لان حسم اسباب التوصل الی الفرقة بالکلیة یقتضی وجوها من الضرر

والخلل منها ان من الطبایع ما لا یؤلف بعض الطبایع فکلما اجتهد فی الجمع بینهما زاد الشر

والنبو وتنغصت المعایش ومنها ان من الناس من یمنی بزوج غیر کفو ولا حسن المذاهب فی العشرة

او بغیض تعافه الطبیعة فیصیر ذلک داعیة الی الرغبة فی غیره اذ الشهوة طبیعیة وربما ادی

ذلک الی وجوه من الفساد وربما کان المتزاوجان لا یتعاونان علی النسل فاذا بدلا بزوجین

اخرین تعاونا فیجب ایضا ان یکون الی المفارقة سبیل ولکنه یجب ان یکون مشددا فیه فاما

انقص الشخصین عقلا واکثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا یجعل فی یدیه من ذلک

شیء بل یجعل الی الحکام حتی اذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الاخر فرقوا واما من

جهتر

جهة الرجل فانه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه الا بعد التثبت وبعد استطابة ذلك لنفسه

من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك للصلح وجه اخر من غير ان يمعن في توجيهه فيصير سببا

الى طاعة الطيش بل يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل

الشارعين انها لا تحل له بعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض

فوقه وهو تمكين رجل آخر حليلته ان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطي صريح فانه اذا كان

بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان يصمم على الفرقة التامة او يكون

هناك ركاكة فلا يرى باسا بفضيحة تصحبها لذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب

المصلحة لهم ولما كان من حق المراة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية جدا الى نفسها

وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفة وعارا عظيما وهي

من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا انما يحسد او الحسد غير ملتفت

اليه فانه طاعة للشيطان فبالحري ان يتيسر به في بابها التستر والتخدر فلذلك لا ينبغي ان

لا يكون المراة من اهل الكسب كون الرجل فلذلك يجب ان يتيسر لها ان تكفى من جهة الرجل

فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك عوضا وهو انه يملكها وهي لا

تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب وان حرم عليه تجاوز

عدد لا يفي بارضاء ما وراءه وبعوله فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك ولست اعني

بالبضع المملوك الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه و

الاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعماله لغيره سبيل ويسن في الولد

ان يتولى كل واحد من الوالدين بالتربية اما الوالدة فبما يخصها واما الوالد فبالنفقة

وكذلك الولد ايضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فهما سببا وجوده

ومع ذلك فهما فقد احتملا مؤونته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها **فصل**

في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات و

ثم يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من جهته او باجماع من اهل
السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل
العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير
وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور
عند الجميع ويسن عليهم انهم اذا افترقوا او تنازعوا للهوى والميل او اجمعوا على غير
من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان
ذلك لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج فادعى
خلافة بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد
عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على راس الملاء ذلك منه
ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله تعالى بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المتغلب فان صحح
الخارجي ان المتولي للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارجي
فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول عليه الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا
في الباقي ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها فهو اولى
ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما
ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب ان
يفرض في العبادات امور لا يتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور
الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء للناس الى التمسك
بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الجماعات
استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات
معاملات يشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدي الى ابتناء اركان المدينة مثل المناكحات
والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض ايضا في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا يمنع

وقوع الغرر والحيف وان يحرم المعاملات التى فيها غرر والتى يتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفا
والاستيفاء كالصرف والنسية وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية
اموالهم وانفسهم من غير ان يعزم متبرع فيما يلحق بتبرعه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن
مقاتلتهم وافناءهم بعد ان يدعوا الى الحق وان يبلح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج
اذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عايدة بالمصلحة التى يطلب المال والفروج لها بل معينة
على الفساد والشر واذ لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب ان يكون امثال يجبرون على خدمة اهل
المدينة العادلة فكل من كان من الناس بعيدا عن تلقى الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج
وبالجملة الذين نشأوا فى غير الاقاليم الشريفة التى اكثر احوالها ان ينشأ فيها امم حسنة الامزجة
صحيحة القرايح والعقول واذا كانت غير مدينة مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان
يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت
عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها فربما اوجب توكيدها ان يحمل عليها العالم باسره واذا كان (واذا اوجب التزامها)
اهل المدينة الحسنة السيرة يجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى فى تجديدها اعادة
احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذبت
السان فى دعواه انها نازلة على المدن كلها كان فى ذلك وهن عظيم يستولى على السنة ويكون
المخالفين ان يحتجوا فى ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فح يجب ان يؤدب هؤلاء ايضا
ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا غرامة على ما يوثرونه
ويصح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التى انزلها
الله تعالى فان اهلكوا فانهم لها اهل فان فى هلاكهم فساد الاشخاص وصلاحا باقيا وخصوصا
اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا فى بابهم ان دويت مسالمتهم على فداء او جزية فعل
وبالجملة يجب ان لا يجريهم وهؤلاء الاخرون مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدود
ومزاجر يمنع بذلك عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه فى الاخرة ويجب ان يكون

اكثر ذلك فى الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة مثل الزنا والسرقة ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص فى نفسه فيجب ان يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون السنة فى العبادات والمزاوجات والزواجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا فى المعاملات الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن ان يضبط واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغى ان يكون ذلك الى السائس من حيث هو خليفة ولا يفوض فيها احكام جزئية فان فى فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة ويجب ان يكون السان يسن ايضا فى الاخلاق والعادات سننا يدعو الى العدالة التى هى الوساطة والوساطة تطلب فى الاخلاق والعادات بجهتين فاما ما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل زكاء النفس خاصة واستفادتها الهيئة الاستعلائية وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء المدينة والرذائل الافراطية يجتنب لضررها فى المصالح الانسانية والتفريطية لضررها فى المدينة والحكمة الفضيلة التى هى ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العملية التى فى الافعال الدنياوية والتصرفات الدنيوية فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول الضد مما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل الاخرى فهو الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه وعمره والة صلاحه وبقائه الى وقت استكماله ولما كانت الدواعى شهوانية وغضبية وتدبيرية فالفضائل ثلثة هيئة التوسط فى الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس

[illegible marginal glosses]

الراحه وغیر ذلک من اللذات الحسیه والوهمیه والتوسّط فی الغضبیات کلّها مثل الخوف
والغضب والغم والانفه والحقد والحسد وغیر ذلک وهیئة التوسّط فی التدبیریه
ورؤس هذه الفضایل عفة وحکمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهی
خارجة عن الفضیلة النظریة ومن اجتمعت له معها
الحکمة النظریة فقد سعد ومن فاز مع ذلک بالخواص
النبویة کاد ان یصیر ربّا انسانیا وکاد
ان تحل عبادته بعد الله تعالی
وهو سلطان العالم الارضی
وخلیفة الله فیه

حواشی که در این کتاب نوشته شده:
ملا اولیا تلمیذ آقا حسین خوانساری
ملا سلیمان
حواشی متفرقه
سید احمد تلمیذ السید الداماد
حاشیه صدر المتالهین
حاشیه ملا اولیا
و حاشیه نیاورده
از حاشیه صدر الحکماء

قد تم الکتاب المسمی بالشفاء علی ید الاقل عبد الکریم الشیرازی
فی شهر محرم الحرام سنه ثلث و ثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبویة

در عهد بعض علمیه خاصه مدرسه مبارکه
دار الفنون بدستیاری عالیجاه آقا
میرزا حسین خلف مرحمت و غفران
پناه آقا میرزا عباس
بزیور طبع
رسید

[illegible marginal glosses]

هذه تعليقة لصدر الحكماء والمتألهين على الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قدس سره ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه ذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى وهي في المنطق ان الغرض في الفلسفة ان يوقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما ما ليس وجوده باختيارنا وفعلنا واما اشياء وجودها باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فتعمل فالنظرية غايتها اعتقاد راى ليس بعمل والعملية غايتها معرفة راى هو في عمل فالنظرية اولى بان ينسب الى الراى انتهى اعلم ان النظري والعملي يستعملان بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من قانون في ثلثة مواضع احدها في تقسيم العلوم مطلقا فتقول العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة والخياطة كلها داخلة في العملي المذكور هناك لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة وهو المذكور هيهنا وفي ذلك الموضع في كتاب المنطق للشفا وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق عندنا و عند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية كما مال اليه الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية دون العملية اذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذي هو الفكر اذ ليس يلزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية واما عند غيرنا ممن اعتبر قيد الاعيان في التعريف فيكون المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية اي تتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه او نظرية لا يتوقف عليهما وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة **قوله** بحصول العقل بالفعل ينبغي ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما بانه يكون بالفعل وثانيهما بانه تكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلة لاثارها مدبرة لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور والاعراض من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وساير الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل الذي يصير به الانسان من ضرب الملائكة العلويين وما يقابله كما فصل في موضعه وقد علم ان الكمال ما يتم به الشيء كما ان الصورة ما يوجد به الشيء بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال وصورة لكن بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها هي غاية لها فالشيء الواحد قد يكون صورة وكمالا وغاية باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية مثلا كمال اول للانسان بما هو انسان وصورة لبدنه وغاية للحيوان بما هو حيوان فكل غاية كمال وليس كل كمال غاية وقد يكون لشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد له صور مترادفة متكاملة اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري والتصديقي اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العالمة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول راى واعتقاد لان هذا الغاية ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل فحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العالمة باعتبار العقل الهيولاني **قوله** وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية اه كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لوجهين احدهما ان كل ما يعلم بالعمل

غاية نفس العمل وغاية غايته حصول ملكة العدالة للنفس وهى امر عدمى والمطلوب فيه امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى يكون
الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يتزاحم العقل النظرى فى تحصيل كمالاته والثانى حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها
لتستعملها على وفق المصلحة على طريقة الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشئ وان كان نافعا والثانى كمال للقوة
العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العالى لاجل السافل خدمة له وان يكون كمال السافل غاية لكمال العالى **قوله**
وذكر ان النظرية منحصرة فى اقسام ثلثة اه ذكر الشيخ فى ذلك الفصل ان الاشياء الموجودة التى ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هى بالقسمة
الاولى على قسمين احدهما الامور التى تخالط الحركة والثانى الامور التى لا تخالط الحركة مثل العقل والبارى والامور التى تخالط الحركة
اما ان يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين
فانها اما ان يكون لا فى القوام ولا فى الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك فى الوهم
دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التى يصح ان تخالط الحركة ولها وجود
دون ذلك فهى مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فيكون الامور التى يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها صحة الوجوب
بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذى هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هى هى
ولا يفارق ذلك النظر النظر اليها من حيث هى مجردة فانها يكون من جملة النظر الذى يكون فى الاشياء لا من حيث هى فى مادة اذ هى من حيث هى
هى لا فى مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون فى الوجود الا فى مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح
توهمه الا ان يكون مع نسبة الى المادة النوعية والحركة مثل النظر فى الواحد من حيث هو نار او هواء وفى الكثير من حيث هو اسطقسات
وفى العلة من حيث هى مثلا حرارة او برودة وفى الجوهر العقلى من حيث هو نفس اى مبدأ حركة بدن وان كان يجوز مفارقته بذاته واما ان يكون
ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى مادة ومخالطة حركة فانه قد يتوهم احواله ويستبان من غير نظر فى المادة المعينة والحركة مثل
الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وسائر الاحوال التى تلحق العدد فان ذلك يلحق العدد وهو فى اوهام الناس
وانى موجودات متحركة منقسمة متفرقة ومجتمعة ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج الى تعيين مواد نوعية فاصناف العلوم
اما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هى فى حركة تصورا وقواما وتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان يتناول اعتبار الموجودات
من حيث هى مفارقة قواما وتصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعى والقسم الثانى هو العلم الرياضى المحض وعلم العدد المشهور
منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهى واذ الموجودات فى الطبع على هذه
الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هى هذه انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوائد وذكر الاعتبارات والحيثيات
لاعيان الموجودات التى بها تميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض وتكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة اختلاف الحيثية
فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوعى الالهى والطبيعى وكموضوعى الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر
الكم المنفصل وقد يكون بالصفات والاعتبارات كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث علم الحساب من الرياضى فان موضوعهما جميعا هو
العدد وهو امر واحد مشترك فيهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للماديات من العدد موضوع لعلم الحساب وان كان البحث عنه مسائل
ليس من حيث العروض بل من حيث التجرد فى الوهم والماخوذ من حيث هو هو مطلقا داخل فى موضوعات العلم الكلى وبهذا يندفع بحث
صاحب المطارحات على الشيخ وغيره من الحكماء فى هذا المقام حيث جعلوا الحساب من التعاليم وهو فرق بين الحساب والهندسة بان موضوع
الحساب هو من اقسام الموجود بما هو موجود لان الوجود اما واحد او كثير والكثرة هى العدد وهو لا يحتاج فى ذاته ووجوده الى مادة
فان المفارقات ذوات عدد فيصح وقوعه فى الاعيان لا فى مادة وموضوع الهندسة هو المقدار ولا يقع فى الاعيان الا فى مادة و
كذا لا يمكن توهمه الا فى جسم فوجب دخوله فى ضابطة العلم الكلى اعدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود فان ترك على
التجرد دخل موضوع الحساب فيه فلا يتم حينئذ التقسيم المذكور ثم قال الاولى ان نقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود
اولا فالاول هو العلم الاعلى اعنى الكلى والالهى لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثانى اما ان يشترط فى فرض وجوده او
وقوعه صلوح مادة معينة مخصصة الاستعداد ام لا فالاول هو الطبيعى والثانى هو الرياضى انتهى والحاصل انه جعل الحساب

واما لا يكون صحتها صحة الوجوب

دافعا

داخلا فی العلم الاعلی واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طریقة حسنة واقول لو کان صاحب الاشراق نظر فی التقسیم المذکور فی صدر کتاب الالهیات ولم
ینظر فی التقسیم المذکور فی صدر کتاب المنطق حتی یعلم الفرق بین موضوع الحساب وبین الکثرة التی هی احد موضوعات العلم الکلی ولا یقع فیما وقع
واعلم ان اقسام الحکمة النظریة ثلثة عند القدماء وهی الطبیعی والریاضی والالهی واربعة عند ارسطو وشیعته بزیادة العلم الکلی الذی فیه تقاسیم
الوجود ولا حجر فیه اذ هو داخل عند الاوایل فی الالهی لعدم الافتقار لموضوعه الی المادة ووجه الحصر ان الاشیاء التی یبحث عنها فی الحکمة النظریة لا یخلو اما ان یکون
امورا یجب ان لا یفتقر وجودها وحدودها بالمواد الجسمانیة والحرکة اصلا او یفتقر فالاول هو العلم الالهی والعلم الاعلی کذات الباری تعالی
والعقول والوحدة والکثرة والعلة والمعلول والکلی والجزئی والقوة والفعل والوجوب والامکان والامتناع وغیر ذلک فان خالط شیء منها
المواد الجسمانیة فلا یکون ذلک علی سبیل الافتقار وهو فنان فن المفارقات وفن الکلیات وموضوع هذین الفنین اعم الاشیاء هو الوجود
المطلق من حیث هو هو کما ستعلم واما الذی یجب افتقاره بالمادة فلا یخلو اما ان یتمکن الخیال من تجریده عنها ولا یفتقر فی کونه موجودا الی خصوص
مادة واستعداد او لا یکون کذلک فالاول هی الحکمة الوسطی والعلم الریاضی والتعلیمی کالتربیع والتثلیث والتدویر والکرویة والمخروطیة والعدد
وخواصه فهی یفتقر الی المادة فی وجودها الا فی حدودها والثانی هو العلم الطبیعی والعلم الاسفل وعلوم التعالیم اربعة لانها موضوعها الکم
وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرک او ساکن فالمتحرک هو الهیئة والساکن هو الهندسة والمنفصل اما ان یکون له نسبة تألیفیة او لا یکون
فالاول هو الموسیقی والثانی هو الحساب **قوله** ومن جهة ما هی متحرکة او ساکنة الاولی ان یقول من جهة استعداد الحرکة والسکون لان
اثبات الحرکة او السکون قد یکون مطلوبا فی العلم الطبیعی بالبرهان کقولهم السماء متحرکة والارض ساکنة فی الوسط وشیء من اجزاء الموضوع
لا یکون مطلوبا فی العلم الباحث عن احوال ذلک الموضوع **قوله** الاشارة جرت فی کتاب البرهان اه هذه الاشارة قد جرت فی الفصل
السابع من المقالة الثانیة من الفن الخامس الذی هو کتاب البرهان من الجملة الاولی التی هی المنطق حیث قال ولان الموجود والواحد عامان
لجمیع الموضوعات فیجب ان یکون سایر العلوم تحت العلم الناظر فیهما تحت علم اخر ولان ما لیس مبدأ لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو
مبدأ لجمیع الموجود المعلول فلا یجوز ان یکون النظر فیه فی علم من العلوم الجزئیة ولا یجوز ان یکون بنفسه موضوع العلم الجزئی لانه یقتضی
نسبة الی کل موجود ولا هو موضوع العلم الکلی العام لانه لیس امرا کلیا عاما فیجب ان یکون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من
مبادی العلوم ما لیس بینا بنفسه فیجب ان یتبین فی علم اخر اما جزئی مثله او اعم منه فینتهی لا محالة الی اعم العلوم فیجب ان یکون مبادی سایر العلوم
یصح من هذا العلم فلذلک یکون کان جمیع العلوم یبرهن علی قضایا شرطیة متصلة انه مثلا کقولنا ان کانت الدایرة موجودة فالمثلث
الفلانی کذا او موجود فاذا صیر الی الفلسفة الاولی تبین وجود المقدم فیبرهن ان المبدأ کالدایرة موجودة فحینئذ یتم برهان ان ما یتلوه موجود
فکان لیس علم من العلوم الجزئیة ما یبرهن علی غیر شرطی انتهی کلامه **قوله** ودفع لذلک ان فی سایر العلوم قد کان یکون لذلک شیء هو موضوع اه اعلم ان لکل
واحد من الصناعات وخصوصا النظریة مبادی وموضوعات ومطالب فالمبادی هی المقدمات التی منها یبرهن فی تلک الصناعة ولا یبرهن علیها
فی تلک الصناعة اما لوضوحها واما لجلالة شانها عن ان یبرهن فیها وانما یبرهن فی علم فوقها واما لدنو شانها عن ان یبرهن فی ذلک العلم
بل فی علم دونه وهذا قلیل والموضوعات هی الاشیاء التی انما یبحث فی الصناعة عن الاحوال المنسوبة الیها والعوارض الذاتیة لها کالمقادیر فی
الهندسة والجسم من جهة صحة الحرکة والسکون فی العلم الطبیعی والانسان من جهة ما یصح ویمرض فی الطب والمطالب هی القضایا التی محمولاتها عوارض
ذاتیة لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وهی المشکوک فیها فی العلم فالمبادی منها البرهان والمسایل لها البرهان والموضوعات علیها البرهان والعرض فیما
علیه البرهان الاعراض الذاتیة **قوله** ان الحکمة افضل علم بافضل معلوم اما انها افضل العلوم لان علمها علم یقینی لا تقلید فیه بخلاف سایر العلوم
فان بعض مقدماتها ماخوذة مما فوقها علی سبیل التسلیم والتقلید اقل ذلک التصدیق بوجود موضوعها فان موضوعات سایر العلوم انما یتبین
وجودها فی هذا العلم والعلم الذی لا تقلید فیه هو افضل من غیره واما ان معلومها افضل المعلومات لان المعلوم بها هو الحق تعالی وصفاته
وملائکته المقربون وعباده المرسلون وقضاؤه وقدره وکتبه ولوحه وقلمه والمعلوم فی سایر العلوم لیس الا اعراضا وکمیات وکیفیات وحرکات واستحالات
وما یجری مجراها واعلم ان فضیلة العلم اما بفضیلة موضوعه او بوثاقة دلائله او بغایته وثمرته والکل موجود فی هذا العلم اما الموضوع
فقد علمت واما الدلائل فاوثقها واحکمها هی البراهین المستعملة فی العلم لان مقدماتها ضروریات ازلیة دائمة فهی المطلقة اللم الدائم من غیر تقیید
بما دام الوصف او ما دام الذات او غیر ذلک واما الغایة والثمرة فلا غایة ولا ثمرة لعلم او صناعة فوق ان یصیر به العقل الهیولانی

فعلا بالفعل

٥

عقلاً بالفعل وان يصير النوع الحيواني من جملة الملائكة المقربين وان يصير النفس الانسانية عالماً معقولاً مضاهياً للعالم المحسوس **قوله** وانه الحكمة
المطلقة هذا العلم علم حر مطلق عن الافتقار الى غيره والتعلق بما سواه وساير العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا العلم لان موضوعاتها
انما يثبت في هذا العلم فهو المعطي لثبوت موضوعاتها في العقل ومقدمات براهينها انما يبرهن عليها في هذا العلم او يبرهن بما يتوقف هي
عليها فيه فكما ان موضوعات هذا العلم مبادي لمسائل ساير العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال والخدام للعالم الالهي
لانهم المحتاجون اليه في اخذ مبادي علومهم وارزاقهم المعنوية منه **قوله** لان العلوم اما خلقية او سياسية هذان العلمان من
الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات التي وجودها باختيارنا وفعلنا وهي ثلثة لانها اما ان يتعلق بتعليم الاراء التي ينتظم باستعمالها
المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى تدبير
المنزل واما ان يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد في تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية التي
بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله في الارض والسماء والآخرة والاولى ويسمى علم الاخلاق والشيخ ادرج القسمين
الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما في معنى السياسة سواء كانت مدنية عامية او منزلية خاصية ولانهما مشتركان في ان المنظور اليه فيهما
هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المنظور فيه المعاملة مع النفس واصلاح الداخليات من القوى
الشهوية والغضبية والوهمية **قوله** واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه فظهر من هذا الكلام ان علم الميزان
عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة فتكون داخلة في الحكمة النظرية اذ من الظاهر انه ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف في التقسيم المذكور
وان كان متعلقاً بكيفية عمل وغايته ايضاً ليست نفس الراي والعلم بل الاصابة في الفكر والعصمة من الخطاء وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم
نظرياً وبين كونه متعلقاً بكيفية عمل كما لا منافاة ايضاً بين كونه متعلقاً بكيفية عمل وكونه عملياً فالمنطق يشارك ساير العلوم النظرية في الموضوع
المشترك ويخالفها في الغاية ويوافق العلوم العملية في الغاية المشتركة وهي نفس العمل سواء كان ذهنياً او خارجياً ويخالفها في الموضوع
لان موضوعاتها الاعمال والافعال التي بقدرتنا واختيارنا من حيث هي كذلك وموضوعات المنطق المعقولات الثانية التي ليست بقدرتنا
واختيارنا ومن رام ادخاله في العمليات فعليه ان يغير منشأ تقسيم العلم الى العلمي والعملي وتعريف القسمين بان يجعلهما باعتبار الغاية لا باعتبار
الموضوع فيقول الحكمة النظرية ما غايتها حصول علم وراي والحكمة العملية ما غايتها حصول عمل وكيفية عمل لكن الاحسن والاولى ان يكون تمايز
العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات خارجة عنها ولا شك ان التعريف في التقسيم باعتبار الجزء
اولى منهما باعتبار الخارج **قوله** ولا في شيء منها بحث عن اثبات الاله تعالى جده فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق
الحركة وانه لا بد ان ينتهي المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك غير متناهي القوة دفعاً للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله
بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوباً في غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدأ للحركة غير متناهي قوة التاثير ليس بجسم ولا جسماني
لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدء الحركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده تعالى في نفسه بل وجوده المحرك و
المتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلب من ذاك وان لزمه بالعرض من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا
في الاعتذار اولى من الذي سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوباً في شيء من العلوم الا هذا العلم **قوله** ولا يجوز
ان يكون ذلك اه قوله ذلك خبر يكون واسمه محذوف اي لا يجوز ان يكون المطلوب والمبحوث عنه في ساير العلوم هو اثبات الاله والغرض انه
كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضاً ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى تامل للاصول كررت عليك وهي ان المطلوب اثبات العرض الذاتي
لموضوعه وان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له
او لنوع منه على وجه حقق في مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب مهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوباً في ذلك العلم وان ما هو المبدأ
لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه بعلم جزئي ولا ايضاً ينبغي ان يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود
فمن تامل في هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوباً الا في هذا العلم **قوله** اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات
فيه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي لانه ليس امراً عاماً فيجب ان يكون العلم به جزءاً من هذا العلم الاعلى فكما
ان علم النفس من حيث تعلقها بتدبير الحركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيما يخصها من حيث هي مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال

لوضوحها سائر العلوم فكذلك مسائل هذا العلم مبادئ لم

المفارقات

المفارقات كان النظر في مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من العلم الاعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم
الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز
ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزء من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يؤخذ في حد
الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود و
الواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم اخر وكونه تحته لان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز علم الناظر فيهما تحت علم
اخر ولا جزء له **قوله** كان غريبا من الطبيعيات الاولى في الاعتذار ما ذكرناه كما مر لانه اذا تطرق اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم
ينضبط اجزاء العلوم وتختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة المحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة
للانسان في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه **قوله** كلها اربعة الاول مجرور والثاني مرفوع والكلية نعت
لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شئ والله على كل شئ قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق
جميع الافلاك **قوله** الا واحدا منها وهو الفاعل للكل وانما لم يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا وفي بعض
النسخ لا واحدا منها اى السبب الفاعلي بخصوصه كما مر اواى واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى
بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره **قوله** ليس من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب آه المراد ان مثل الكلي والجزئي و
والقوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هي اسباب الا انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى
بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعقولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض
المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجودة مطلقة
او واحدة مطلقة او ما يجري مجراهما فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة كان البحث فيها عن احوال
الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي **قوله** ثم من البين الواضح ان هذه الامور آه هذا ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم
ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما الاسباب القصوى او مثل الكلية والجزئية ونظايرهما
فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب وجوداتها وكونها اسبابا
من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات ساير العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرهما فيجب
ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا ههنا وعلى الثاني نقول انه من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها في انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد
من البحث عنها في شئ من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شئ من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه
الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة
القاصية والا لوجب استيناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا او اجنبيا في هذا العلم **قوله** وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة آه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها
واثباتها على الاطلاق تتوقف على معرفة ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح
البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدرك شئ من الحواس في باب
العلاقة ليس الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين وهي لا يوجب العلاقة الذاتية اذ ربما كانت موافاة اتفاقية وصحابة غير تعلقية واما حكم
النفس بكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما عقيب الاخر كما في
التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمة لا يكون اتفاقية بل لها سبب ذاتي فيتوقف اثبات
هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة ثابتة بين الاشياء قبل اثبات
هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هي امر مشهور وليس كل مشهور حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الموجودات
اسبابا مطلقة اى فاعلا او غاية ومادة وصورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى و

كون

كون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء عن البرهان اذ كل ما لا يكون بينا بنفسه سواء كان قريبا من الوضوح اولا فهو عند الحكيم
محتاج الى البرهان اذ لا تعويل الا عليه كما قال تعالى تعليما لرسوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها اخر
لا برهان له الا ترى ان كثيرا من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين من
المثلث فهما معا اطول من الثالث **قوله** فبين ايضا انه ليس البحث عنها يريد ابطال شق اخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولا في
فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث
انه سبب مطلق بان ذلك ايضا فد بين مما ذكره في شق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب
مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها
يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع
علم في نفس العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع فلفظة يبين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين
قوله ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات
في الذكر اولا **قوله** لست اقول جملي وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي
وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظي **قوله**
وان لم يكن كلك في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه
بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكنه **قوله** باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صيغته
بحسبها يفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات او لا كون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقايق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضافا
في الكلي وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه
قوله واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب
القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب
الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصص الاستعداد
طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من هذه
الجهات الثلثة اعني الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في الطبيعي والعلم
الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقومات مهيته في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض
الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من اقسامه
الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم مهيته وكذا
البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى
فياخذه صاحب تلك الصناعة من يدي الفلسفي الذي قد تم صنعة العلمي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعة المختص به
وهو تحت الصنع الاول لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي اه علوم الطبيعي بعضها
اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان و
الثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها و
جوتها وابستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة
ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الاثار العلوية و
الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

ما اثبات وجودها

طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس واما الاقسام
الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانسانى واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته من حيث استعداده
للصحة والمرض واسبابها وعلاماتها ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها فى درج
البروج على احوال هذا العالم وهو تخمينى ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات
والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول امر غريب فى هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج
القوى التى فى الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها
وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد **قوله** وكذلك الخلقيات
اى وكذلك العلوم السياسية والخلقية فى ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شئ اخر تحته وان موضوعها يثبت
فى علم هو فوقها **قوله** واما العلم الرياضى فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا اه قد علمت ان اصول العلم الرياضى
اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدارا مجردا فى الذهن
اشارة الى موضوع الهندسة وقوله اما مقدارا ماخوذا فى الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما عددا مجردا
عن المادة اشارة الى موضوع الحساب او اما عددا فى المادة اشارة الى موضوع الموسيقى **قوله** ولم يكن ايضا ذلك البحث
متجها اه قد علمت ان البحث عن وجود الشئ وحقيقته ومقوم حقيقته من وظايف العلم الالهى فالبحث عن كون الشئ مقدارا متصلا
وكون الخمسة او الستة عددا او كما ومن كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا فى العلم الاعلى وانما يقع البحث
فى العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها **قوله** والعلوم التى تحت الرياضيات اه
الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم
المساحة وعلم الحيل المحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المرايا والمناظر وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم
ومن فروع الموسيقى اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المبهجة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما
يشبهه **قوله** ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود اه لما بين ان موضوعات ساير العلوم ومقوماتها الذاتية لا يبحث
عن وجودها ووجود ذاتياتها فى تلك العلوم فاراد ان يبين ان تلك الامور لا بد ان يبحث عن وجودها فى علم اخر ليتبين
ان موضوعه ماذا فانه الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروعا فى منهج اخر فى تحقيق
موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذى سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير
العلوم الحكمية وهى الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما يثبت فى علم اخر هو فوقها
وهذا المنهج من جهة ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها ومهيتها ولا يقع بيان وجودها ومهياتها الا فى علم هو غير تلك
العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهى الذى موضوعه الموجود المطلق بما هو
موجود مطلق **قوله** او هى فى مادة غير مادة الاجسام اعلم ان الصورة بمعنى الذى هو امر بالفعل يصلح ان يعقل هى قسمان
قسم يفتقر فى قوام وجوده الخارجى الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر فى
قوام وجوده الفعلى العقلى الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صور ذاتية على ذات النفس والنفس
موضوعها وهى مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق
وهى الصورة المحضة المطلقة **قوله** وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات اه اى ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه
الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلا فى العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التى لا يمكن تجردها عن المادة المحسوسة
لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا فى العلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة لا بحسب الذهن لان هذه الامور
مما ليس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما ستتبينه فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين
اعنى الطبيعى والرياضى وانما لم يذكر الخلقى فى نفى كون العلم بها منه لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل واما المنطق فيجئ ذكره

فى نفى ذلك عنه **قوله** اما الجوهر فبيّن ان وجوده اه خلاصة تقريرهذا المنهج على النظم الطبيعى هو ان البحث عن هذه المذكورات
من حيث وجودها ومهيتها بحث عن الامور التى لاتفتقر فى وجودها وتعقلها الى مادة جسمانية وكل بحث عن مثل هذه الامور
يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهى
وموضوعها خارج عن موضوعات ساير العلوم اما الكبرى فقد مر بيانها بابطال نقيضها واما الصغرى فهو قوله اما الجوهر اه
قوله بما هو جوهر فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه بيانا للتقييد ايضا فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين
وقع فى العلم الاعلى اما على الوجه الاول ففى العلم الكلى منه واما على الوجه الثانى ففى علم المفارقات منه وقوله والا لما كان جوهرا
لامحسوسا بيانه لاستغنائه عن المادة بكلا الاعتبارين **قوله** واما المقدار فلفظه اسم مشترك اه لفظ المقدار كلفظ المتصل
بالمعنى الذى ليس بمضاف يطلق بالاشتراك الصناعى عند المشائين على معنيين احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم
الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى على الاطلاق وثانيهما من باب الاعراض وهو معنى جنسى مشترك بين الامور الثلثة اعنى الخط
والسطح والجسم التعليمى وللمتصل الكمى فرد رابع هو الزمان واما الاشراقيون فهم ينكرون المعنى الاول من المقدار لكن يطلقون
المقدار بالمعنى الثانى على الجسم الطبيعى ويجعلون بعض افراد الكم المقدارى جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقدارى
هو الجسم الطبيعى والعرض هو السطح والخط **قوله** وقد عرفت الفرق بينهما ذكر هذا الفرق فى الفصل الرابع من المقالة الثالثة
من الفن الثانى من المنطق حيث قال الجسم انما هو جسم لانه من شانه وفى طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق
متقاطعة على حد واحد مشترك للتقاطع على قوايم وهذه صورة الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد
او اثنين منها او ثلثها اكبر او اصغر من الابعاد التى فى الجسم الاخر فانه لا يخالفه فى انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه
فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هى موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقدر سواء كان
التقدير لا بعينه البتة ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التى هى صورتها الجوهرية التى لا يزيد فيها جسم على جسم فهى من جملة
القسم الاول وهى صورة جوهر بل جوهر ليست عرضا والمعين المعرض للتقدير فى الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود
فهو العرض الذى من باب الكم انتهى **قوله** فانه مبدء لوجود الاجسام الطبيعية اعلم ان لهذا المعنى اربعة انحاء من المبدائية بالقياس
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية للشئ لانها شريكة فاعل الهيولى وهى علة صورية للجسم بما
هو جسم ومقوم لمهيته وهو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى صورها النوعية
مادة او جزء مادة فهو على كل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشئ من المواد المحسوسة كيف
قد تضاعفت له جهات التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كما اشرنا اليه **قوله** فان الشكل عارض لازم للمادة اه مطلق الشكل
وكذا مطلق المقدار الجسمى بالمعنى الثانى من لوازم المادة وانما يثبت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما وتوارد اعدادهما على المادة المعينة
وهى هى بعينها كما اذا تشكلت الشمعة الواحدة باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان محقق عرضية الاشياء هو جواز
تبدل احادها مع بقاء هوية المحل فتبدل الاشكال على جسم واحد جوهرى يظهر عرضية الشكل واذا ثبت عرضية الشكل ثبت عرضية
المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار نسبة الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل الاخر لا يقال ان الجسم الكرى
اذا تكعب فان مقداره المساحى مساو للذى قد كان اولا لانا نقول لا مساواة بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هى فى قوة المتساوية
وما بالقوة غير موجود ويعد وانما المتساوية فى الاجسام من الاجسام هى ما كانت على شكل واحد **قوله** فليس هو بحثا ايضا
اى كما ان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الاول بحث عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة كذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الثانى
بحث عن مثل تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجودات الاشياء ومهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر **قوله** فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات اه الاظهر تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الخ ليكون داخلا فى
الوجه الاول الذى مبناه على ان موضوعات ساير العلوم انما يبحث عن انيتها ومهيتها فى علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان
وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهى المعقولات الثانية من جملة الاشياء

جسم على الاطلاق وقد يحصل بعض [illegible]

الى

التی یقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها لیس الا فی العقل ولا یجوز البحث عنها من هذه الجهة فی علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع
لعلم لا یقع فی ذلک العلم کما مر مرارا ولا فی علم موضوعه المحسوسات کالطبیعی والریاضی لانها غیر محسوسة فالبحث عنها ایضا لا بد ان یقع
فی علم غیر هذه العلوم النظریة ولیس هذا العلم الا العلم الاعلی **قوله** فبین ان هذه کلها یقع فی العلم الذی اه لما ثبت ان البحث قد
یقع من الاشیاء التی بعضها من باب الجوهر کنفس الجوهر والجسم والصور الجوهریة العقلیة وغیرها وبعضها من باب الکم کالمقدار و
العدد وبعضها مقولات اخری کمقولات المنطق التی هی من باب الکیف وغیرها بحثا علی الوجه المذکور فظاهر ان البحث عن هذه الامور
علی الوجه المذکور لا یقع الا فی علم یتناول ما لیس یفتقر الی المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ایضا انه لیس لکل واحد من هذه
الابحاث موضوع لعلم غیر جسمانی وعلم اخر عال بل کلها مما یقع فی علم واحد له موضوع واحد واذا کان کذلک فموضوعها المشترک الذی
یکون تلک الاشیاء بوجوداتها وماهیاتها احوالا واعراضا ذاتیة له واقساما اولیة منه لا یمکن ان یکون الا امرا عاما محققا ولیس ذلک
الا الوجود المطلق والموجود من حیث هو موجود وانما قید المعنی العام بالمحقق لیخرج المفهومات العامة الاعتباریة والسلبیة کالشیء
والممکن العام والممتنع والمعدوم فان البحث عن احوال تلک الامور لیس من الحکمة الباحثة عن احوال الاعیان الموجودات فی شیء
قوله وکل قد یوجد ایضا اه هذا وجه اخر فی تحصیل موضوع الفلسفة الاولی والفرق بین هذا والوجوه السابقة ان المبحوث
عنه المذکور فیها کان من جملة امور موجودة بالاستقرار سواء کان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء کان العرض
بالاستقلال له
عرضا خارجیا او عرضا ذهنیا واما المبحوث عنه المذکور فی هذا الوجه فهو من جملة امور عرضیة وجودها وجود موضوعاتها بعینه
لکن النفس تجردها وتحققها بان تنتزعها عن الموجودات والفرق بینها وبین سائر الاعراض ان وجودات سائر الاعراض فی انفسها وجوداتها
لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها فی انفسها هی بعینها وجودات موضوعاتها والفرق بینها وبین الوجود ان الوجود نفسه
وجود الموضوع وکل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها ماهیات غیر الوجود بخلاف
الوجود اذ لا ماهیة له **قوله** وهی مشترکة فی العلوم اه ای یقع استعمالها فی کل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من
ان یکون من جهة کونها من المبادی المشترکة فی علم او من المقاصد فیه او لا هذا ولا ذاک بل یقع الافتقار الی استعمالها فی بیان بعض
المقاصد والغرض ان هذه الامور لیست مما یستغنی عن معرفتها وبیان وجودها حتی لا یجب البحث عنها فی شیء من العلوم بل یجب
البحث عن وجودها وحدودها ثم لا یتکفل شیء من العلوم الجزئیة البحث عنها من الحیثیة المذکورة بل باحد الوجهین الاخیرین اذ لو
بحث عنها من حیث وجودها وحدودها فی شیء من العلوم الجزئیة لکانت هی من العوارض المختصة بموضوع ذلک العلم لان محمولات
مسائل کل علم یجب ان یکون من خواص موضوعه لکن لیس شیء من موضوعات العلوم الجزئیة مما یختص بشیء من هذه الامور فلا بد
ان یکون موضوعها من تلک الجهة امرا عاما والعلم المتکفل باثبات وجودها وتحقق ماهیتها اعم العلوم واعلاها **قوله** ولیست
من الامور التی یکون وجودها الا وجود الصفات للذوات اه الغرض من هذا الکلام وما بعده هو التوضیح والتاکید ودفع التوهمات
المضادة للحق ای لیست مما لا وجود لها الا وجود الذوات المتخالفة الحقایق الموجودة بوجودات مختلفة حتی لا یفتقر الی استیناف بحث
عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها علی ذلک التقدیر راجع الی البحث عن تلک الذوات وعن احوالها لانک قد علمت انها
من جملة الاعراض والصفات لانها غیر مستقلة الوجود ومنشا هذا التوهم هو کونها من الامور الانتزاعیة التی لیست لها وجود خارجی
متمیز عن وجود الموضوعات والذوات فیتوهم انها عین تلک الذوات وقد مر الفرق بینها وبین سائر الاعراض بان وجود سائر الاعراض
غیر وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عین وجود موضوعاتها فی الخارج لکنه غیرها فی الذهن لانها من عوارض الماهیة
لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقیقة عبر الشیخ عن الحکم بکونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه یکفی فی ثبوت عرضیتها
ان لها نحوا من الوجود غیر وجود الذوات فی ای ظرف کان وبای اعتبار کان لان ما لیس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود
الذوات **قوله** ولا ایضا من الصفات التی یکون اه ای لیست ولا واحد منها من الامور العامة الشاملة لکل شیء کالشیء والممکن العام و
نحوهما حتی لا یحتاج الی البحث عن اثباتها وتحدیدها وتعریفها فلا یکون مطلوبا فی علم من العلوم من الجهة المذکورة **قوله** ولا یجوز
ان یختص بمقولة لیکون موضوع البحث عنها تلک المقولة بخصوصها لا غیر **قوله** ولا یمکن ان یکون من عوارض شیء ای من عوارض مخصوص

بشئ والاثمى من العوارض لاشياء كثيرة خاصه لكن لا على وجه الاختصاص لها بشئ من الموجودات الا من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون
من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلوب في العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصة بالشئ فيكون موضوعها
في البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات **قوله** ولانه غنى عن تعلم مهيته وعن اثباته اه هذا وجه آخر على ان موضوع العلم الاعلى هو
الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن التعلم مهيته وانيته ولا يتحقق هذه
الاوصاف الثلثة في شئ من المعاني الا في الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات وغيرها
فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصا له **قوله** ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود اه كل ما يلحق الشئ لذاته ولا
يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشئ من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك كون
اللاحق العارض امرا خص من ذلك الشئ كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب كلام الشيخ الى التناقض حيث ان ما يلحق الشئ لامر اخص فهو عرض
غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض
لامر اخص او توهم ان كل ما يعرض الشئ لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق
وغيره كل واحد منها عارض لذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه **قوله** وبعض هذه الامور هي له كالانواع اه قد علمت ان فصول الجنس
وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو
موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود
المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية من الامور
التي يعرض للمهيات في الذهن والوجود ليس بمهيته لشئ ولا ذا مهية ولا له صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية و
غيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتخالفة الحقائق
ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم
اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره فهذه الامور
من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله **قوله**
وبعض هذه له كالعوارض اه كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع
مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض وليست بعوارض فلما سبق من انها ليست
من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها
للمهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه من الامور
الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست هي مندرجة تحت شئ من المقولات وعوالي الامهات بالذات بل
بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من هذا المقام **قوله** ولقائل ان يقول اه منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من
حيث هي هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون
الطبيعة من حيث هي هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من
شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم **قوله** والجواب عن هذا ان النظر في المبادي اه هذا هو الجواب الحق المبني
على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من
العوارض له لامكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار
الى مبدأ وكون الموجود المطلق مبدأ وذا مبدأ لا يستلزم كون الشئ الواحد بعينه مبدأ لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود
مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر في مباحث المهية واما كونها من العوارض
المختصة به لا من العوارض العامة له فلانه لا شئ محققا اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدأ فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا اللحوق
اوليا ويلحق بتوسطه للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة له واما كونها من العوارض الذاتية له او ليس لحوقها اياه بتوسط

امر اخص فان كون الموجود فاعلا وغاية وغيرهما من المبادى على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق
الشى لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتى له والبحث عنه مطلوب فى العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادى بحث عن الاعراض الذاتية
للموجود المط المطلوبة فى العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى **قوله** ثم المبدء ليس مبدء للموجود كله اه هذا جواب اخر عن ذلك
السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المط ذا مبادء وبين كون الموجود المط من حيث كونه موجودا مط
ذا مبادء وهذا التخصيص لا يخ عن تكلف فان البحث عن مبادى الموجودات الواقع فى العلم الكلى انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد
بكونها مبادى لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المط لكن لا على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون
الموجود المط موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادى ليس من عوارضه اذ المبادى فى الحقيقة مبادء للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة
وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادى الموجودات كلها او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذى
لا مبدء له هو طبيعة الوجود من حيث هى هى حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدء وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الى غير
النهاية لكان البحث عن مبادى الوجود بحثا عن عوارضه والتى يمتنع البحث عنها فى العلوم من مبادى الموضوع هى مبادى ماهيته من حيث
هى هى لا مبادى افراده وههنا لم يقع البحث عن مبادء ماهية الوجود المط اذ لا مبدء له ولا ماهية له لانه بسيط **قوله** ولو كان مبدء للموجود
كله لكان مبدء لنفسه هذا اذا كان المبدء واحدا بالعدد وانت تعلم ان المبحوث عنه فى العلم الكلى من المبادى ليس على هذا الوجه فلو فرض
قولنا ان لكل وجود مبدء لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشى مبدء لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال و
هو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات فى الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود
ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشى ما لم يوجد لم يوجد
وقال ايضا فى وجه اخر ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشى على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات هم
واعترض عليه بعض معاصريه فى الوجه الاول على التقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور واقول ان الدور الذى يستلزم الفرض المذكور
دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشى بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشى لاستلزامه كون شى واحد بعينه سابقا
على نفسه واما الشى الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل فيه اذ الوحدة المعتبرة فى جانب الموضوع
هى الوحدة الشخصية لا غير والا لما استحال فى صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدة بالمعنى لا بالعدد او لا ترى ان قولك ان الحيوان
يتوقف على المنى والمنى يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاجة ليسا بدور الا فى اللفظ وكذا قولك ان الحيوان
يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المنى المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير
صحيحين وقوله ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدء ان اراد به ان لا مبدء له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير
ما يلزم من فرض ان لكل موجود مبدء ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدء فهو غير
صحيح اذ الموجود المطلق منقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فالموجود المط يصدق على الموجود المعم وان لم
يصدق عليه لا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى **قوله** بل الموجود كله لا مبدء له قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكان
كلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا **قوله** انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود قد علمت انه لا حاجة الى هذا
التقييد والتخصيص فى هذا المقام فان المبدء لبعض الموجود مبدء للموجود المط وان لم يكن مبدء له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله
فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادى الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادى الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه
مطلقا فان الموجود مطلقا الو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدء لما تحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدء هو بعض خصوصيات الوجود
لا طبيعة الوجود مطلقا **قوله** كسائر العلوم الجزئية اه هذا مثال عنده لان البحث قد يقع عن مبادى بعض افراد الموضوع لا عن مبادى
المشتركة لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادى المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث
حقيقة المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادء مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان متولدا اما عن مثله
او غير مثله وكل حيوان له مبدء محرك ارادية وذلك المبدء جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزء ولا مبدء مطلقا للحيوان من حيث هو

حيوانا ليلزم البحث عن مبادى الموضوع من حيث هو موضوع فى العلم الذى يبحث عن احواله **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء آه
العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التى بها يقتدر الانسان على استكشاف كل مسئلة يرد عليه
من غير تجشم وتكلف فيقال للموصوف بها انه حكيم او منطقى او طبيب او غير ذلك وقد يراد به العلم بمجموع المسائل المدونة فيه او نفس تلك
المسائل المعلومة وليس المراد هيهنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد هو المعنى الثانى لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثانى ليست
كنسبة المجمل الى المفصل كالمحدود بالقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم وتحريره
هيهنا موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثانى اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هى العلوم والمسائل التى تحتوى ذلك العلم عليها وجزئياتها
هى العلوم التى موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هى العلوم التى موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم **قوله** لانها
موجود متحرك فقط او متكمم فقط يعنى لو خصص السبب الاول بكونه سببا اول لكل متحرك او متكمم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او
تعليميا فخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهى وفى بعض النسخ بدل قوله انها موجود بما هو موجود وهو اولى واصح **قوله** ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية وقد علمت ان كونها من العوارض
للموجود باى وجه يصح وفى اى مرتبة من نفس الامر يتحقق **قوله** ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية مبادى العلوم بعضها
تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التى يتوقف عليها البراهين
الواقعة فيها على المطالب ولما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الاشياء الكلية ومهياتها واثبات وجوداتها وانياتها بالبراهين و
من جملتها مبادى العلوم التصورية والتصديقية فيقع البحث لا محالة عن تلك المبادى ايضا فيكون تلك المبادى من جملة المسائل المطلوبة
فى هذا العلم وقوله لان مبادى كل علم اخص آه هذا وجه آخر والذى ذكرناه هو اعم ماخذا من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص
من هذا العلم لكان البحث عن مباديه من جملة مسائل هذا العلم **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود آه يريد ان يبين ان البحث عن
مبادى العلوم الجزئية باى وجه يكون وعلى اى كيفية يقع فى هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتى يبحث
عنها فى هذا العلم احوال للموجود المطلق الذى هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادى تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك
ويكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هى كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم
وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع و
بمعنى انه ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس مهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض
الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب فان المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج
المقسم فى انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية والاقسام
اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان
كان القسم الخارج فى بعضها اعم وفى بعضها مساو وفى بعضها اخص مما خرج من القسمة الاولى وكانت القسمة فى الانحاء الثلثة الاخيرة
ايضا مستوفاة كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا ينافى كونه من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث
عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة الاحوال اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها
حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان ذلك التخصيص اخر التخصيصات والتقسيمات التى لا يجوز بعده تخصيص
ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ويحدث معه موضوع الطبيعى ولا
يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكمم فيصير المخصوص امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز
ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا فى العلم الاعلى والثانى كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه
الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضى لكن يجوز بعده تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم
المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المطلق الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمى وغيره فالجسم التعليمى
مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان جعله جسما لا يتوقف

على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق مجعول بجعل
واحد موجود بوجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئى ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع
هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل فى هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث من احواله الذاتية
صاحب علم جزئى فيسلمه اليه صاحب هذا العلم وهو ياخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئى ان يبحث عن وجوده
موضوعه وحد مهيته والا لكان من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا يبحث عن وجود الكم المتصل ومهيته صار من
هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا فوله وكذلك فى غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية فياخذه صاحب علم
الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فياخذه صاحب علم الميزان **قوله** وما قبل ذلك التخصيص مبدأ
وقوله كالمبدأ له عطف تفسيرى عليه وقوله فيبحث عنه خبر المبتداء يعنى يبحث هذا العلم عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذى هو
موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر مهيته اذا كان داخلا فى مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود
الاعم منه الذى كالمبدأ له وعن تقرر مهيته كان احرى واليق بان يكون داخلا فى مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث
عن حقيقة ما هو بعد الاخص الذى هو موضوع علم جزئى وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمى وكل منها
اخص من موضوع العلم الرياضى **قوله** فيكون اذن مسائل هذا العلم آه المباحث الموردة فى هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها مندرجة
فى ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ
الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها و
وعقولها التى هى غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادى الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والقدرة والعجز والمتقدم والمتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت منا الاشارة
الى انها باى وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس فى الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من
العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذى يقع بين المهية والوجود فهى كالوجود زايد على المهية خارج محمول
عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التى هى مبادى العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادى بل من حيث وجودها فى ذاتها وتقررها فى نفسها لكن يلزمها ان يكون
من المبادى للعلوم الجزئية بقى ههنا سؤال وهو ان مباحث المهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هى موجودة ام لا واى وجه
يخصها هى من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان
الغرض ههنا ليس فى بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل فى الاشياء هى وجوداتها لا مهياتها فالبحث
عن المهية واجزائها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل **قوله** وهى الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور آه ذكر فى وجه تسمية
هذا العلم بالاولية ان المعلوم به مما له الاولية على كل شئ بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى الاول كواجب الوجود فان وجوده اول الوجودات
والثانى كالوجود فان معناه اول المعانى المفهومة من الاشياء ليس شئ من المعانى اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق
من كل معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشئ من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يوجه فى التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير
العلوم الفلسفية لان مبادى تلك العلوم انما تثبت فى هذه العلوم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم
به فقط كما فى الوجه الاول **قوله** وهو ايضا الحكمة التى هى افضل علم بافضل معلوم آه قد وقع فى تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم
وهذا مما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافى يقع فيها التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا للمعلومات
لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة رسوخه ودوامه وهى انما يكون فى اليقينيات
اللائمة البرهانية التى براهينها افضل البراهين وهى المعطية اللم الدائم الضرورى وهى محصورة فى هذا العلم من جملة العلوم واما ان معلومه
افضل المعلومات فهو واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هى مباديها الفعالة وافضل المبادى الفعالة هو المبدأ الفعال الذى لا مبدأ له وهو

وهو مبدأ المبادي لا مبدأ له وهو مبدأ المبادي ومسبب الاسباب من غير سبب **قوله** وله حد العلم الالهي اه اعلم ان تعريفات العلوم كلها حدود و
اصطلاحية كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا يفتقر في وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فان
وقع لشيء من موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ذاتي اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا لما تحقق فرد منه
مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتاخر وغير ذلك توجد في مفارقات عن المادة هذا ثم انه وان كان الاليق
بهذا الاسم والحد الذي بحسبه هو قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة عن المادة من كل وجه معنى وذاتا حدا ووجودا
ولكن لا يخص قسم مما يبحث في هذا العلم من حيثية المفارقة ويبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل **قوله** بل الامور المبحوث
عنها فيه اقسام اربعة اه هذه قسمة اخرى للامور المبحوث عنها في هذا العلم بحسب نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور شديدة البراءة عن
المادة مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب للمسبب ومخالطة المقوم للمتقوم به والمتاخر عنه
لا بالعكس وثالثها امور عامة ومعان كلية يصح لها انحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فهي اذا خالطت
المادة مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث خصوصية بعض
افرادها ونحو وجودها الطبيعي فهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في انها غير مفتقرة الى المادة ماهية ووجودا ومشتركة ايضا في ان البحث
عنها وعن اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور مادية الوجود طبيعية الكون كالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم لا من هذه الحيثية بل من
حيث لحوق احوالها العامة لها ككونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجري مجرى هذه الاوصاف فما من شيء الا وله جهة الهية لان
فان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا لكن له جهات واوصاف بعضها الهية ككونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية ككونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية ككونه اسود او حارا او غضبانا او خجلا او غير ذلك فاذا وقع البحث
عنه من الجهات التي يجري مجرى القبيل الثاني كان بحثا تعليميا داخلا في العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي يجري
مجرى قبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي وبالجملة ما من شيء الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث له رابطة وجودية و
نسبة قيومية ولذا قال لله ما في السموات وما في الارض وان من شيء الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت كل شيء فالوجودات متعلقة بمبدأ
الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما ستتضح لك سبيله ان شاء الله ولاجل
ذلك يمكن للحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم قواعده و
احكامه ونحن قد سلكنا بفضل الله هذا المسلك وادرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا المسمى بالاسفار
الاربعة فهذه الاقسام الاربعة المبحوث عنها في هذا العلم كلها مشتركة في ان النظر فيها حكمي الهي وفي ان البحث عنها ليس من جهة وجوده
المادي بل من جهة وجودها المطلق ومن جهة معان فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة **قوله** كما ان العلوم الرياضية اه موضوع
علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقى هو الاصوات والنغمات ففي هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث
عن امور يدخل المادة في وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقدار او ذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح
ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للتعليمي اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للالهي
اذا كان النظر فيه من حيث الموجودية والواحدية والامكان وغير ذلك **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي شيء
الغرض فيه العلم بحقايق الموجودات كما هي علما يقينيا وهو المطلوب من دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم رب ارني الاشياء كما
هي اذ المراد بالرؤية ههنا هو اليقين **قوله** وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائية من وجه ذلك الوجه هو ان
موضوع النظر للجدلي والسوفسطائي قد يكونان احد موضوعات العلم الالهي كما سيشير اليه ووجه اخر هو كونها جميعا مما يسمى
علما بمعنى اخر وهو الصورة العقلية المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذعنت له الجمهور او الخصم ام لا فالجدلي من كانت

مقدماته

مقدماته مشهورة او مسلمة والسوفسطائى من كانت مقدماته كاذبة **قوله** واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة اه واعلم ان
بين الحكمة والجدل المخالفة بوجه اخر وهى المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هى تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام **قوله** واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ فى الفصل الاول
من الفن السابع من المنطق وهو فى المغالطات المغالطين طائفتان سوفسطائى ومشاغبى فالسوفسطائى يترائى بالحكمة ويدعى انه مبرهن
ولا يكون كذلك بل اكثر ما ينال ان يظن به ذلك واما المشاغبى فهو الذى يرائى بانه جدلى ولانه انما ياتى فى محاوراته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذى اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وغيره نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل
الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تميز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا هو الذى اذا فكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثانى بحسب ما يسمع **قوله** ويريد ان يظن به انه
حكيم اه قال فى الفصل المذكور ايضا ويشبه ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره يظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره
لكونه فى نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد رأينا وشاهدنا فى زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما ظهر انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة
حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينسب الى صريح الجهل ويدعى بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ
عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق والتابعين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية و
ان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغوريين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما
فلا جدوى فى تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ولا جدوى للحكمة فى العاجلة واما الاجلة فلا اجلة ومن احب ان يعتقد
فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا يحدث
عن المغالطة التى يكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة انتهى **قوله** فصل فى منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه اما منفعته فهو
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره كل واحد ويبتهج به ويشتاقه وهو الوجود بالحقيقة وتفاوت
الاشياء فى الخيرية لتفاوتها فى الوجود وكلما وجوده بما اقوى فخيريته اعظم والشر معنى يقابل الخير تقابل السلب والايجاب و
هو العدم فالشر الحقيقى لا ذات له بل هو عدم شئ او عدم كمال الشئ وما اورده بعض اجلة المتاخرين على هذا من النقض بالالم
بانه شر البتة مع انه امر وجودى لانه عبارة عن ادراك المنافى والادراك صفة كمالية قد اجبنا عنه وحللنا عقدة اشكاله بما يطول
الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وكذا الضرر والمضرة عبارة عما
به يقع التادية الى الشر للسبب المودى اليه وهو الضار فاذن الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فان الاول وسيلة الى
الثانى فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير والمعنى الذى به يصير الشئ سببا
موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذى به يصير الشئ سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشئ يكون مضرة لشئ اخر واما الخير والشر فلا يختلفان بالمقايسة فالخير خير فى نفسه دائما والشر شر فى نفسه
ابدا لان الخير هو وجود والوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا **قوله** اذا تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك فى منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس وبه يخرج النفس من حد القوة
الى ضرب من الفعل كيف وهو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كمالية ونورية ينكشف بها شئ من الاشياء فيكون خيرا ومنفعة من هذه
الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبدة وغيرهما فكونهما مذمومة ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا ينفك عنها
غالبا لكن المشتغلين بها ليس قصدهم فى اقتنائها منتهيا الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى والى ان يكون فى بعضها اعانة على تحصيل
بعض فاذا اطلق لفظ المنفعة فى العلوم فعلى الاغلب يراد بها هذا المعنى وهو معونة بعضها فى بعض ثم ان المنفعة بهذا المعنى لها
اطلاقان اطلاق على وجه اعم واطلاق على وجه اخص فالاطلاق الاعم هو الذى لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع ادون منزلة من العلم الذى
هو منتفع فيه واما الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون المنتفع فيه من العلوم اجل رتبة واعلى من العلم المنتفع فيها فلا يقال ان الحكمة نافعة فى غيرها من العلوم

ويقال

ويقال ان المنطق مثلا نافع فى الحكمة وهذا الاعتبار اى الخاص و العام كما يقع فى العلوم يقع فى الذوات فالملك و الرعية وصاحب الفرس و الفرس
بحسب الاعتبار العامى انه ينتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان الرعية ينتفع من الملك وان الفرس ينتفع من الفارس و الاسفل
بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالى فى السافل وللسافل فى العالى وللمساوى فى المساوى و المنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال على القسم الاول
لانها فى ذلك الاطلاق معناها قريبة فى معنى الخدمة والذى يفيده العالى للسافل مما لا يشبه الخدمة بل ينبغى ان يوضع له عند ذلك
لفظ اخر مثل الافادة وما يجرى مجراها و كذا فى هذا الاطلاق الاعم انه يريد ان يدل على خصوص هذا النوع فى المنفعة فان الاقسام الثلثة من
الاسباب الموصلة للخير الذى يقع على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة كل نوع منها نوع اخر سواء اشتركت فى معنى جنسى اولا تقرر هذا
هذا وثبت ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤس ينفع فى الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التى
يخصه نوع اخر مباين للباقيين ومعلوم ان لهذا العلم رياسة واستخداما لساير العلوم فمنفعة هذا العلم التى بين وجهها من انها
على سبيل الاستعلاء هى فى افادة اليقين بمبادى ساير العلوم التى تحتها هذا من باب التصديق ومن باب التصور معرفة حقايق الامور
العامة المشتركة فى العلوم سواء كانت من المبادى لها ام لا ومن هذا القبيل منفعة الرئيس للمرؤس و المخدوم للخادم ولهذا امثلة
كثيرة كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا النفس و البدن كل منهما منتفع بالاخر لكن منفعة البدن للنفس فى افاضة الحيوة والحس وغيرهما
عليه ومنفعة البدن للنفس فى ان يصير بحسب حركاته ورياضاته وسيلة معدة لان يستعد النفس لان يفيض عليها من المبدء الاعلى
العلم و الطهارة وانما قلنا منفعة هذا العلم فى افقنا العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس و المخدوم للمرؤس و الخادم لان نسبة العلم الى
العلم كنسبة المعلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم به و المقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود معرفته
فيه معرفة مبادى الاشياء سيما مبدء المبادى وله السلطنة العظمى و السيادة الكبرى على جميع ما فى السموات و الارض فكما ان وجود
ذاك مبدء لوجود هذه الاشياء فالعلم به على التحقيق مبدء التحقيق العلم بهذه **قوله** واما مرتبة هذا العلم فهى ان يتعلم بعد العلوم
هذا القسم من المتاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا الا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجبلة و الذات متقدم على ساير العلوم تقدما
ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية و الرياضية من الوجه الذى ذكره **قوله** واما الرياضى
فلان الغرض الاقصى لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة المبادى جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
فعله وتدبيره هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى بسيط الذات فلا جزء له ولما كان مبدء لما سواه فلا مبدء له من حيث ذاته
وما لا جزء فيه ولا مبدء له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه فلا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال و الاثار
والاول لا يمكن ما الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئى وفنائها عن ذاتها وعن كل شئ لا بوسيلة الحكمة فبقى الشق الاخر فالغرض
الاقصى للنفس من هذا العلم فى هذا العالم هى مطالعة الحضرة الالهية وهى صنع الله بصنعه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته
بذاته وهذا النحو من المعرفة ليس باقل من معرفة الشئ بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء العلوى يعرف بفاعليها وقال الشيخ فى الحكمة
المشرقية ان بعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحدود وهذا كلامه
ثم انى اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة و الضعف و الكمال و النقص و الواجب مرتبة كاملة شديدة
غير متناهية فى الشدة فكل موجود شاهد على وجوده لانه رشح منه فكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة عليه ولكن العالم بجميع اجزائه ملكه و
ملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثال ذاته فالعلم به هو الغرض الاقصى **قوله** فنقول ان المبدء للعلة اه اجاب عن هذا السؤال
بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل فى هذا العلم التى لها مباد من العلم الطبيعى غير المسائل منه التى هى مباد فى ذلك العلم و المسائل من
العلم الطبيعى التى هى مباد فى هذا العلم غير مسائله التى لها مباد فى هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون فى العلوم مسائل الخ ثانى الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التى يستعمل وضعا فى العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانه فيه بل يجوز ان يكون
وضعها فيه تسليما مجردا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة وقوله على انه انما يكون مبدء العلم مبدء بالحقيقة اه ثالث الوجوه
وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان مختلفان احدهما برهان ان يعطى الوجود ولا يعطى علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطى لمية الوجود
وعلته و اطلاق المبدء فيه على الحقيقة وفى الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس بوجود الشئ دون حقيقته وعلته مثال ذلك

ان المهندس والطبيعى ينظران فى كرية الفلك اما المهندس فيقول لان الفلك بحيث كان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه لنقطة كذا
متشابهة ومبدأ هذا البرهان من الحس وهو ليس بمبدأ حقيقى واما الطبيعى فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هى مبدأ حركته وسكونه على هيئته
فهيئة سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة فى مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهى علة المقومة له
ونظر ذلك من جهة كيفية الفلك وهى معلولة المتقوم به ومبدائية المعلول انما يعطى العلم لعلة ما ومبدائية العلة انما يعطى العلم بالمعلول
بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد ثبت فى احد العلمين كالطبيعى ببرهان ان وفى علم اخر كالالهى ببرهان لم واخذ المعلوم بالوجه الاول فى
بيان نفسه بالوجه الثانى لم يلزم منه الدور ولا مبدائية الشئ لنفسه على الحقيقة **قوله** فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعى الخ
لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلى العام شرع فى اجرائها فى ما هو بصدده من دفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدأ للطبيعى يجوز
ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثانى وانما قدمه ههنا لانه اخف مؤنة لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله بل له مقدمة
اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر فى التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعى الى قوله و
خصوصا فى العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لميان من علمين مختلفين احدهما
تحت الاخر كالطبيعى والالهى وذلك اذا كانت للحكم مبدأ ان قريب كالصورة والمادة وبعيد كالفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته
القريبة مثاله ان العلم الطبيعى والالهى يشتركان فى النظر فى تشابه الحركة الاولى وثباتها لكن الطبيعى ياخذ الوسط من الطبيعة التى لا ضد لها
والمادة البسيطة التى لا اختلاف فيها والفيلسوف ياخذ الوسط من العلة المفارقة التى هى الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى
التى هى الوجود المحض فالطبيعى يعطى برهانا لميا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطى البرهان اللمى الدائم مطلقا
ويعطى علة دوام المادة والطبيعة التى لا ضد لها فيدوم مقتضاها وبالجملة فاذا اعطى البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل
وان اعطى من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هى الهيولى والصورة والعلل المفارقة هى الفاعل والغاية وقد يفيد العلم
الاعلى مقدمات ثابتة فى العلم الاسفل من مبادئ بينة بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان فى العلم الاعلى دوريا كما سبق
قوله فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما اه لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق
لمقصوده كر عليها اجمالا زيادة فى التوضيح والتاكيد **قوله** ويجب ان يعلم ان فى نفس الامر طريقا اه لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه
ينبغى ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على ساير العلوم وان هذا التاخر
له من العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لا حوال اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعى على وفق ترتيبه الذاتى
الطبيعى بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان فى نفس الامر طريقا الى حصول الغرض
من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما فى اثبات المبدأ الاول فانه وان وقع من
النظر فى الامور المحسوسة وما يتعلق بها وتارة من النظر فى الحركة وانها موجودة وان لكل ذى حركة محركا حتى ينتهى الى محرك اول غير
متحرك وتارة من النظر فى هذا العالم المحسوس من جهة امكانه وان له مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر فى النفس وانها قد يخرج من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماء والارض
وفى جميع هذه الطرق استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية ففى ذلك المطلب طريق اخر لا يستعان فيه من النظر فى شئ مما يبحث فيه احد هذين العلمين
كما ستطلع لك فى الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبرائته عن صفات التكثر والتغير وكذا فى الهيئة ومبدائية الكل
ونسبة الفعل اليه بالابداع الذى هو افضل ضروب الفاعلية وفى تحقيق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف
فالاشرف كل ذلك من غير النظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان فى كلامه اشارة الى فوايد ثلثة احدها استحقاق هذا
العلم للتقدم على ساير العلوم بالرتبة كما انه تقدمها بالذات وبالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة فى تحصيل الغرض من هذا العلم
وثالثها الاشارة الى الجواب عن الشك المذكور واعلم ان هذا الذى هو سلوك عن المبادى الى الثوانى هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين
فى القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم فى الكتاب الالهى بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد بعدما وقعت
الاشارة الى الطريقة المشهورة للحكماء المتالهين فى خلق السموات والارض المتدبرين فى الافاق والانفس بقوله سبحانه سنريهم اياتنا

فى الافاق

فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فهؤلاء القوم وهم الصديقون ينظرون بنور الله فى جميع الاشياء ويستشهدون بالحق على ما سواه
لا بغيره عليه فيبرهنون بالنظر فى طبيعة الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود فهو البرهان على ذاته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان
يبرهنون على وحدانيته وساير صفاته فهو البرهان على كل شى صدر ودافعاله عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان على كل شى على الترتيب
العقلى والمعاولى فبراهين هذا المسلك ماخوذة من مقدمات ضرورية دائمة على الاطلاق لا انها ضروريات بحسب وقت ما او طوا دامت ذاتها
ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا المنهج عن ساير العلوم فى معرفة كل شى حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتهما من جهة
العلم باسبابها وعللها بان ينظر فى طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وكذا الى ان ينتهى فى اللوازم
والاقسام الى الجزئيات والمتغيرات فيعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زمانى على الوجه الكلى من قبيل استثناء الشرطيات التى متى كان
كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا المنهج فى التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومبادى
تقسيماتها والاحاطة باطرافها فياخذ فى استيناف موضوع اخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات والخلقيات و
المنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة به ثم ربما يعجز عن سلوك طريق
العلم فى معرفة جميع الاحوال المختصة بقسم واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم الطبيعى فى علوم الطبيعيين وكالكم فى علوم الرياضيين بل يحتاج فى معرفة
ساير الاحوال التى هى بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد لذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعى
الباحث عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذى هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما يعجز الباحث
عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع الاخص من الاخص لعجزه عن النظر فى احواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلى الذى يرجع الى حال ذلك
الموضوع الجزئى الواقع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئى كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر
قوله ونعنى بالطبيعة آه لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ فى رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التى هى
مبدء اول الحركة ما هى فيه وسكونه بالذات لا بالعرض فتلك القوة هى عين الصورة النوعية فى بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها فى ذوات
النفوس من الاجسام لان صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها ماهية الشى وصورته الذاتية ومنها الحركة التى عن الطبيعة
والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشى
الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول والاعراض وقوله فقد قيل الخ تائيد واستشهاد على صحة المراد
قوله ومعنى بعد الطبيعة آه للاشياء وجود فى انفسها ووجود بالقياس الينا اما ترتيب وجودها فى انفسها فالاول هى المعقولات
ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس الينا فالاول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا
قيل من فقد حسا فقد علما لان وجودنا ايضا يبتدى من المحسوسات فاذا تمت خلقتنا المحسوسات فاضت علينا من المبدء الفياض انوار
الحيوة وقوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية واذا تمت فينا الحيوانية على التدريج فاضت علينا انوار العقل وقوى
النفس العاقلة المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجود الانسان لكونه واقعا فى
سلسلة العود الى غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الحق الواقعة فى سلسلة البدو من مبدأ الوجود فلا جرم كان حدوث
وجوده والعلم بالشى ليس الا وجوده للعالم فكان وجود المحسوسات والمتخيلات له قبل وجود المعقولات فلهذا يسمى علم بها علم ما بعد
الطبيعة **قوله** ولقائل ان يقول الامور الرياضية المختصة آه المراد من الرياضية المختصة ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة فى قوام
حقيقته كالفلك فى علم الهيئة والهواء المكيف بالنغمات والايقاعات الصوتية فى الموسيقى وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه فى علم
الحساب والمقدار المحض المنظور فيه فى علم الهندسة ومنشأ السؤال وان كان امر لفظيا هو سبب التسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا
العلم هو الامور التى لا يتعلق بالطبيعة ودل بحسب المفهوم على ان غيره من العلوم ليس كذلك فورد السوال عليه بان علمى الحساب والهندسة
ايضا مما يبحث عما لا تعلق لوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كساير الامور العامة التى لا تعلق لوجودها ولا
لحدودها بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها المقادير المحضة المجردة عن المادة حدا ووهما وخارجا اما تجردها بحسب الماهية
والحد فظاهر وكذا بحسب الوجود الوهمى واما تجردها فى الوجود الخارجى فكما عند بعضهم من يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم

الطبيعة

الطبيعة وستعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ في دفع هذا السؤال اما من جهة الحساب فبان جعل موضوعه عددا
مختصا بالماديات والمحسوسات واما من جهة الهندسة فيتحقق ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعني الخط والسطح والجسم على الوجه
المختص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة والطبيعة وان كان الوهم يجردها والقول يجردها عن المادة في الوجود الخارجي بط عنه كما سيجي
وان كان المبحوث عنه هو المقدار المط لا المختص باحد الثلثة ~~فيجب ان يكون المختص احد الثلثة~~ فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لعروض
الاشكال والنسب المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد
مطلقا وهو المقوم للهيولى المقدم بالذات على الجسم ~~وبين المقدار الذي هو بمعنى البعد مط وهو المقوم للهيولى المقدم بالذات على الجسم~~
وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساوات والتقسيمات والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لانه نسب
واشكال اتفقت وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم
لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع
البسيطة تحته فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المط عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام
للمقدار الا بواحد من هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر
لك منا انشاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع
الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك
من الصفات التي لا يمكن عروضها الشئ من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية **قوله** وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات
الفرق الذي ذكره في دينك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على
قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يخالف فيها جسم جسما ولا الجسم
بهذا المعنى قابل النسبة من النسب كالتضعيف والتنصيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي
هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لاية نسبة
من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذا السطح الذي يبحث عنه
المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية
شئ ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر هو الذي من باب الكمية فهو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم
الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذا حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة و
اللامساواة الثاني الذي يكون ذراعا وذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة انما
يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن فيسمى المجرد جسما تعليميا والعجب
من الشيخ ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فيما حكم فيها بعدم المفارقة عن المادة من كل
وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شئ من هذه الثلثة **قوله** فالشبهة فيه كذا
وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان القبلية او البعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية
فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او
ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون
بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات من الاطراد والانعكاس **قوله**
ولكن البيان المحقق قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يندفع به هذا الاشكال الذي حمل صاحب
المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما ذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بتخصيص العدد المبحوث
عنه في علم الحساب بما يعرض الماديات واعلم ان هيهنا فرقا اخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان
تعتبر فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد خاص و مرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككونه عشرة معينة او مائة

او الفا او غير ذلك او ككونه زوجا او فردا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب او غير
ذلك وبين العدد الذى هو من باب الكم وهو موضوع التعليميات الذى هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة على حد معين والوحدة التى هى مبدأ
العدد التعليمى غير الوحدة التى توجد فى المفارقات فان المفارقات ليست ذوات عدد كمى مؤلف من تكرر احادها متماثلة كما هو التحقيق عندنا
فالعدد الذى من باب الكم هو يستعد لهذه النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد الا فى الماديات لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها
قوله فالحساب ليس نظر الى ذات العدد اه قد علمت الفرق بينهما بوجه لطيف دقيق لا بمجرد العموم والخصوص وهو من قبيل الفرق بين المقدار
الطبيعى والتعليمى والجسم الطبيعى والتعليمى وكذا معنى السطح والخط ايضا فلا تغفل **قوله** فى جملة ما يتكلم فيه اه اعلم ان من عادة القدماء ان
يتعرضوا فى صدر كتاب شرعوا فيه علما من العلوم الشريفة الاشياء كانوا يسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلة الغائية
لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهى ما يتشوق الكل طبعا ليحمل المشقة فى تحصيله وثالثها السمة وهى عنوان الكتاب ليكون عند
الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المصنف وهو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين وخامسها انه
من اى علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه فى اية مرتبة هو ليعلم انه على اى علم يجب تقديمه فى البحث ومن اى علم يجب تاخيره فيه وسابعها
القسمة وهى ابواب الكتاب وفصوله لتطلب فى كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهى التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب
يشتمل عليها كلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذا الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التى سيذكرها فى كل فصل من فصولها
وهو الغرض من القسمة وقد ذكر انفا من هذه الرؤس الثمانية الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من اى علم واما الواضع لهذا العلم
فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشرى لان واضعه هو الله بالوحى والالهام لانبيائه عليهم السلم وانما اخذ السابقون من
الحكماء اصول هذا العلم مقتبسين من مشكوة النبوة والاشبه ان اول من دون هذا العلم بجميع ابوابه ومقاصده واغراضه على وجه
التمام هو ارسطاطاليس وكان قبله بيد الناس موروثا من الاقدمين صحف ورسائل متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم ورتبها
ترتيبا انيقا وبسطها بسطا لا يقال لم يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها فانتشر بعده فى العالم ولم يبلغ احد شاوه من الاخرين اشركنا الله
فى صالح دعائه واما انحاء التعاليم فكلها موجودة فى هذا العلم فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع و
النوع الى الاصناف والذاتى الى الجنس والنوع والفصل والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل
الحد وهو ما يدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى
الحق فهذه عدة انحاء التعاليم **قوله** ان يعرف حال نسبة الشئ والموجود الخ هذا حكاية ما سيذكره فى الفصل الذى يلى هذا الفصل فانه
يذكر فيه ان معناهما يرتسم فى النفس ارتساما اوليا وان نسبتهما الى الماهيات نسبة امر لازم لا مقوم وان مفهوم وجود العام الاثباتى غير
وجود الخاص بكل شئ الذى هو عين هويته فى الخارج وان مفهوم الموجود ليس بجنس لانه مقول عليها بالتقدم والتاخر لا بالتساوى
فيذكر حال العدم وان المعدوم لا يعاد **قوله** وحال الوجوب فى الوجود الضرورى اى يعرف حال الوجوب فى الواجب والامكان فى الممكن
وحال الامتناع ويذكر ان هذه المعانى الثلثة ايضا يرتسم فى النفس ارتساما اوليا ومن رام تعريفها وقع فى الدور ويذكر فى الفصل
الذى يتلوه ان لكل من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فمن خواص الواجب الوجود انه لا علة له وانه مبدأ غيره من الموجودات
وانه لا كثرة فيه بوجه وانه لا اشتراك معه لغيره وانه لا علاقة له بغيره وان لا مكافئ له فى الوجود وانه لا يكون واجب الوجود بذاته واجب
الوجود بغيره ومن خواص الممكن انه فى وجوده وعدمه مفتقر الى غيره وان ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكنا بالغير
ويكون بالقياس الى الغير وانه لا يكون بسيط الحقيقة وهذا كله فى الفصل الذى بعد الفصل التالى لهذا الفصل وفى الذى يتلوه
قوله وفى الحق والباطل ذكرهما فى الفصل الاخير لهذه المقالة وذكر فيه الذب عن مبدأ المبادى فى العلم وهو ان الايجاب والسلب
لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وفيه تبكيت السوفسطائى وتنبيه المتحير وفيه ان ذلك على الفيلسوف لا على المنطقى ولا على غيره من اهل العلوم
الجزئية **قوله** فى حال الجوهر وكم اقسامه هو اه وذلك فى الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات وجوده وانه
مقوم للعرض وغير متقوم به وانه لا يكون شئ واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق بين الموضوع والمحل والمادة وكذا
بين العرض والحال والصورة وذكر فيه ان اقسامه الاولية خمسة **قوله** فى ان يكون جوهرا اه اعلم انه كالاحتياج الموضوع يعنى الموجود

في ان يكون جوهرا مطلقا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا كذلك لا يحتاج في ان يكون اقساما اوليته له الى ذلك ككونه ذا ابعاد ام لا وكذا في
اقسام اقسام ككونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل في ان يكون نوعا من انواع شئ من هذه الامور الخمسة ككونه نفس فلك
من الافلاك او كوكب من الكواكب او جسمه او صورته او صورة لشئ من العناصر او العنصريات او نفسه او مادته فهذه الاجناس
والانواع كلها يصلح لان يبحث عنها في هذا العلم وبالجملة كل ما لا يحتاج في وجوده الى سبق استعداد وحركة وكيفية لاحقة في
غريبة من الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود حتى بان يكون من مسائل هذا الفن وقد علمت ان تجرده لا حصته عن الموضوع
لا يوجب ان يكون العارض من الاحوال الغريبة له **قوله** فيجب ان يعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى اه اى انها موجودة وانها
جزء الجسم الطبيعي وانها موضوعة للاتصال الجوهري ومقابله وانها بسيطة وان الاستعداد فصلها لا صورتها وذلك
كلها في الفصل الثاني من المقالة الثانية **قوله** وهل هو مفارق الى قوله وما نسبته الى الصور وذلك في الفصل الثالث
منها وذكر فيه ايضا ابطال كون مبادى الاجسام اجساما غير منقسمة كما نسب الى ذيمقراطيس وتجويز توارد المقادير على مادة
واحدة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين او غيرهما واثبات صورة طبيعية غير الصورة الجرمية **قوله** وان الجوهر الصوري
كيف هو الى قوله والمحدودات ذكر هذه الامور في الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم
بينهما وان لكل منهما علية ومعلولية للاخر على وجه لا يلزم منه دور مستحيل وبيان نحو حقيقية كل منهما متميزا عن الاخر
مع كون كل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر **قوله** فينبغي ان يعرف في هذا العلم طبيعة العرض اه ذكر في فصول المقالة الثالثة
الاشارة الى حال المقولات التسع التي ذكر مهياتها وحدودها في اوايل المنطق واثبت وجودها وعرضيتها وابطل اولا القول بجوهرية
الكم بقسميه وبين حال الواحد وانه مقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال الكثير وابان عن عرضية العدد ثم بين ان الكميات المتصلة اعراض
ثم عطف على العدد بتحقيق مهيته وتحديد انواعه وبيان اوائله ثم بين ان التقابل بين الواحد والكثير من اي قسم من التقابل ثم اثبت كون
الكيفيات اعراضا وبين ان العلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية عرض ثم تكلم في الكيفيات التي تختص بالكميات واثبت وجودها
وعرضيتها ثم ذكر القول في المضاف وحقق مهيته وانها موجودة في الاعيان ودفع وقوع التسلسل فيه **قوله** وتعريف مراتب الجواهر اه
اشارة الى ما ذكره في فصول المقالة الرابعة فانه ذكر اولا اقسام التقدم والتاخر والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة و
العجز واثبت حال الامكانات وموضوعاتها وبين ان امكان المفارقات ليس قبل وجودها ولا لامكانها موضوع الا نفس مهياتها وان
كل متكون مسبوق بمادة هي حاملة امكان وان امكان الاعراض في موضوعاتها وبين ان ما بالفعل مطلقا اقدم مما بالقوة ثم عرف
التام والناقص والمكتفي وما فوق التمام وعرف الكل والجميع **قوله** ويليق بهذا الموضع ان يعرف حال الكلي والجزئي اه اشارة
الى المذكور في المقالة الخامسة فانه ذكر في الفصل الاول منها تعريف الكليات الطبيعية وكيفية وجودها في الاعيان ووجودها في
النفس وفي الفصل الثاني منها كيفية لحوق الكلية للطبايع العامة والفرق بين الكل والجزء والجزئي وفي الثالث منها تعريف الجنس وذكر
معانيه والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور الجنس في المركبات وفي الرابع منها كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس الطبيعي و
في الخامس منها تعريف النوع وفي السادس تعريف الحد والفرق بين الاشتقاقي والمحمول عنه ودفع الشكوك فيه وفي السابع منها حال الحد
واختلافه في الاشياء وان في بعض الحدود زيادة على المحدود وانه قد يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون اجزاء الحد اكثر مما يحد المحدود
قوله ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة اه اشارة الى المذكور في فصول المقالة السادسة من البحث عن الاحوال العلل الاربع والاعراض
الذاتية لواحدة واحدة منها فان اعراض كل منها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان كون الموجود مادة او صورة او غير ذلك
ككونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا او تعليميا فذكر في الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفي الثاني بين مذهب
اهل الحق في ان كل علة مع معلولها وحقق القول في العلة الفاعلية والفرق بينهما وبين ما يسمونه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفي الثالث
منها ذكر المناسبة بين الفواعل ومعلولاتها وفي الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية والغائية واقسام كل منها وفي
الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك فيها والفرق بينها وبين الضروري وهو غاية بالعرض وبيان الوجه الذي به يتقدم على ساير
العلل والوجه الذي به يتاخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الفكرية والتي بحسب القوة الخيالية التي في العبث والجزاف وذكر فيه

ان مبادی الشر داخل تحت الضروری الذی من جملة الغایات بالعرض واثبت ایضا الکل من هذه العلل ابتداء ومبدأ وانها لا یذهب الی غیر النهایة
قوله ثم الکلام فی التقدم والتاخر اه او ما یتلوه الی قوله فهذه وما یجری مجراها لواحق الوجود بما هو وجود اشارة اجمالیة الی جمیع ما
ذکره فی المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذکورة فیها نسبتها الی الوجود بما هو وجود نسبة اللواحق والاحوال
للشیء کما ان الامور المبحوث عنها المذکورة فی المقالات السابقة علیها نسبتها الیه نسبة الانواع والاضافات للشیء والامور التی یبحث عنها
فی المقالة الثالثة والسابعة هی من احوال الموجود بما هو واحد وهی احوال الوحدة ومقابلها من الکثرة واعلم ان الوحدة عندنا عین
الوجود بالذات وغیره بحسب المفهوم وعند الشیخ زایدة علیه وهی اخص بالاعتبار من الوجود عنده وعلی ای التقدیرین فالبحث عن احوالها
ایضا یرجع الی البحث عن احوال الموجود بما هو موجود لئلا یتوهم ان الموضوع فی هذا العلم غیر واحد **قوله** ولان الواحد مساوق
للوجود اه اشارة الی المذکور فی المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان کثیرا من هذه المباحث اعنی احوال الواحد والکثیر والتقابل بینهما ونسبة
العدد الی الموجودات ونسبة الکم المتصل الیها واثبات عرضیته اقسامه وابطال القول بجوهریتها واثبات عوارض العدد وعوارض
الکم المتصل من الاشکال وغیرها مما ذکرها فی المقالة الثالثة واما المذکور فی السابعة ففی الفصل الاول منها ذکر من لواحق
الوحدة الهو هو واقسامها من التشابه والتساوی والتوافق والتشاکل والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه اقسام وحدات
عارضة للکثیر بما هو واحد ولواحق الکثرة من اصناف الغیریة والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقیقی والمشهوری فانها
عارضة للکثیر وفی الثانی منها ابطل مذهب افلاطون ومن قبله فی الصور المفارقة وفی الثالث منها ابطل القول بالتعلیمیات المفارقة
عن المادة **قوله** ثم بعد ذلک ینتقل الی مبادی الموجودات اه اشارة الی المذکور فی المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدأ
الاول ووحدانیته وصفاته الاولی وانه تام وفوق التمام وکیفیة تعقله للکلیات وللجزئیات ونسبة المعقولات الیه وان له
البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمی وهذه فی المقالة الثامنة ثم کیفیة مبدئیته للاشیاء وخصوص صدورها عنه واثبات
المفارقات العقلیة وکیفیة تحریکها للافلاک وانها محرکات فاعلیة بعیدة لها بوجه وانها محرکات غائیة بوجه آخر واثبات النفوس
الفلکیة وانها محرکات فاعلیة قریبة لها وکیفیة صدور الاجسام وغیرها من المبادی العالیة لیعلم انها من المتشوقات العقلیة و
کیفیة ترتیب وجود العقول والنفوس السماویة والاجرام العلویة من المبدأ الاول وحال تکون الاسطقسات من العلل الاولی واثبات
العنایة الالهیة وکیفیة دخول الشر فی قضاء الالهی وکیفیة معاد الاشیاء الیه علی عکس ترتیب البدایة عنه وهذه کلها فی المقالة التاسعة
قوله ویدل فیما بین ذلک علی جلالة قدر النبوة اه اشارة الی المذکور فی المقالة العاشرة فذکر فی الفصل الاول منها بعد الاشارة
الی المبدأ والمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماویة واحوال النبوة وکیفیة دعوة النبی علیه وآله السلام
الی الله ان الابتداء منه والمعاد الیه وذکر فی الثالث منها العبادات ومنافعها فی الدنیا والآخرة وفی الرابع منها عقد المدینة وعقد
البیت من النکاح والسنن الکلیة فی ذلک وفی الخامس منها حال الخلیفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الی السیاسات والاخلاق
والمعاملات ویختم کتاب الشفا **قوله** مما یکون فیه تنبیه علی الغرض وهو تعیین موضوع هذا العلم وانیته لا من جهة الاکتساب بقول
شارح او حجة **قوله** وان لم یکن التعریف الذی یحاول اه اعلم ان التعریف علی وجهین احدهما ان یکون الغرض منه افادة تصور مجهول
بواسطة تصور حاصل والثانی ان یکون الغرض فیه التنبیه علی الشیء وتعیین مفهومه واخطاره بالبال من جملة المفهومات المعلومة
للنفس لشیء وان کان ذلک الشیء اخفی من المعرف فی نفس الامر فتعریف الوجود علی الوجه الثانی جایز وعلی الوجه الاول غیر جایز **قوله**
لو کان کل تصور اه اعلم انه لیس یجب ان یکون کل تصور مکتسبا والا لزم التسلسل اما فی موضوعات متناهیة وهو الدور او فی موضوعات
غیر متناهیة وهو المسمی بالتسلسل المطلق **قوله** واولی الاشیاء بان یکون متصورة اه لما وجب انتهاء سلسلة الاکتساب الی
ما یکون اولی التصور وذلک الشیء لا محالة اعرف الاشیاء وابسطها واعمها ومن هذا القبیل الوجود وما یجری مجراه لکونه غایة الوضوح
اولی التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ینبغی الاکتفاء ههنا علی هذا القدر بل یجب علی الحکیم فی هذا المقام ان یبین امورا ثلثة الاول
ان الوجود اولی التصور الثانی انه یمتنع تعریفه الثالث انه اول الاوایل فی التصورات وهذه المباحث متغایرة وان کانت متقاربة اما
بیان الاول فذکروا فیه وجهین الاول ان العلم بان الامر لا یخلو عن النفی والاثبات علم بدیهی اولی والتصدیق مسبوق بالتصور فهذا

بما هو کثیر

العلم

العلم مسبوق بتصور الوجود والعلم والسابق فی التصور علی الاولی اولی بان یکون اولیا فتصور الوجود بدیهی اولی الثانی ان علم کل
انسان بوجود ذاته غیر مکتسب و هو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المط سابق علی العلم بوجوده السابق علی الاولی اولی بان یکون
اولیا فتصور الوجود بدیهی اولی ولنا فی هذا المقام خوض فی عرفان الوجود لیس هنا موضع بیانه واما بیان الثانی فهو امتناع تعریف
الوجود فبانه لو امکن تعریفه فهو اما ان یکون بنفسه او بامر داخل فیه او بامر خارج عنه والاول ظ البطلان وهو کون الشئ معلوما
قبل کونه معلوما وکذا الثانی لان اجزاءه ان کانت کلها وجودات او معلومات او بعضها کان الوجود الواحد وجودات وکان الفرض جزءً
من الطبیعة ویلزم ایضا احتیاج الشئ الی مثله وان لم یکن وجودیة فعند اجتماعها اما ان یحدث صفة الوجود او لا یحدث فان لم یحدث
کان الوجود عبارة عن الامور العدمیة وان حدثت لها صفة الوجود فیکون ذلک المجموع مقدما علیه اما فاعلا او قابلا له فیکون التعریف
بالذاتی تعریفا بالخارجی هف واما التعریف بلوازمه الخارجة فهو ایضا بط لانا ما لم نعرف وجود ذلک اللازم واتصاف الوجود به لم یکن ذلک
معرفا له والاتصاف ایضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشئ فیلزم تعریف المط بالمقید بل تعریف الوجود بالوجود واما بیان
الثالث وهو ان الوجود اول الاوایل فی التصور وذلک لانه اعرف الاشیاء فان معرفة کل شئ عبارة عن حصوله لنا وفی ضمنه مطلق الحصول
فطلق الحصول اقدم واعرف من حصول کذا وحصول ذلک والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجدانی والمنازع ههنا مکابر **قوله**
ولذلک من حاول اه اعلم ان قوما کانوا یحدون جمیع الاشیاء فحدوا الوجود ایضا لما التزموا ذلک وقد علمت بطلان ذلک ووجوب
انتهاء المبادی فی العلوم الی الاولیات وانه لا یتبین الشئ بما هو اخفی او یساویه فی المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعریف للوجود
علی الوجه المطلق من حیث ان کل ما یوصف به الوجود یوجب کونه ما وصف به موجودا فی نفسه وموجودا للوجود فذلک تعریف للشئ
بما لا یعرف الا به فان الموجود من حیث انه موجود لا یعرف الا بالوجود فکیف یعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذی ینقسم الی
القدیم والحادث وهما لا یعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه **قوله** وهذا ان کان ولا بد الخ مراده لو سلم
انهما قسمان ذاتیان للوجود لا زمان له بان لا یخلو عنهما البتة فهما من اقسام الموجود وللوجود اعرف منهما اذ کثیرا ما یتصور الوجود
مع الذهول عن معرفتهما **قوله** لم یتضح لی ذلک الا بقیاس اه ومن سخیف الکلام ما اورده بعض الناس علی الشیخ من انا نعرف
الفاعل والمنفعل من طریق الحس من غیر حاجة الی قیاس ولم یتفکر هذا القائل ان الفاعلیة لیست من الامور التی ینالها الحس ولم یتفکر انها
انها اذا کانت محسوسة فهی من ای جنس من المحسوسات وبایة حاسة یقع ادراکها واعجب من هذا ان الشیخ قد نبه فی الفصل الاول
من هذا العلم علی فساد زعمه حیث قال واما الحس فلا یؤدی الا الی الموافاة ولیس اذا توافی شیئان وجب ان یکون احدهما سببا للآخر فاذا
لم یمکن ادراک مطلق السبب والمسبب بالحس فبان لا یمکن ادراک الفاعل والمنفعل به کان اولی اذ العام من کل معنی اعرف من الخاص منه
عند الحس ایضا کما عند العقل کما حققه الشیخ فی اوائل الطبیعیات **قوله** فنقول ان معنی الوجود ومعنی الشئ اه لما فرغ من بیان
ان کلا من مفهومی الموجود والشئ بدیهی مستغن عن التعریف وان کان لکل منهما الفاظ مترادفة حاول بیان انهما متغایران فی المعنی ومتساویان
فی المحقق لیس احدهما اعم مطلقا ولا من الاخر اما بیان الاول فبقوله فان لکل امر حقیقة هو بها ما هو الی اخره واما بیان الثانی فبقوله ولا
یفارق معنی الوجود ایاه اه وحاصل ما علل به للاختلاف بینهما انه یصح ان یق حقیقة کذا موجودة ولا یصح ان یق حقیقة کذا شئ وفی
هذا التعلیل نظر فان للمنازع ان یمنع عدم صحة ان یق حقیقة کذا شئ او یمنع الفرق بینهما فی الصحة وعدمها او عکس الامر فان الجمهور اعترفوا
بان الحقیقة لا یق حقیقة الا عند اقتران الوجود بها فیکون قولک حقیقة کذا موجودة کانه یق المهیة المقترنة بالوجود لها وجود واما التعلیل فی
عدم صحة ان یقال حقیقة کذا شئ لانه غیر مجهول فلیس بتام لانه لیس من شرط ما یصح ان یکون مجهولا فالبدیهیات التی هی مبادی الاول صحیحة
ان کانت غیر مجهولة **قوله** وهو الذی سمیناه الوجود اه اعلم ان المفهوم من کلام الشیخ فی هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترک بین
امرین فقد یطلق ویراد به المفهوم العام البدیهی وقد یطلق ویراد به المهیة المخصوصة کمهیة المثلث ومهیة الانسان والحق ان لکل من الوجود
والشیئیة مفهوم عام مشترک وامور مخصوصة فی الاعیان والاذهان یطلق علیها ذلک المفهوم لا باشتراک الاسم فقط نعم الوجود مقول
بالتشکیک علی افراده بوجوه من التشکیک ففی بعضها اقوی وفی بعضها اضعف وفی بعضها اقدم وفی بعضها لیس کذلک والمهیات لیست کذلک
وایضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامی شرح اسمائها انه انسان او فلک او مثلث او غیر ذلک ثم یلزم الجمیع فی الذهن الامر العام

ونسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشئ الى اقسامه ولكن اقسام الشئ معلومة الاسامى والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب فى
ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية فى الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشئ فانها قد يكون مهيات ومعان كلية
فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ فى بيانه فان افراد الوجود
هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هى ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما مر فكما ان الفرق حاصل بين
مهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود **قوله** ولا يفارق لزوم معنى الوجود اه
شروع فى بيان المساوقة بين الوجود والشيئية واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشئ اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذى يمتنع
وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شئ لا محالة لان له صورة عقلية وليس له وجود فى الاعيان وحاصل ما ابطل به الشيخ احتجاجهم و
بين خطائهم فى هذا التعليل ان كل ما هو شئ فى عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود فى الاعيان فهو ايضا
ليس بشئ فى الاعيان وكما انه شئ باعتبار معقوليته فهو موجود فى الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المط من دون
شرط يوازيه شيئية مطلقة دون قيد الذهنى يوازى الذهنى والعينى يوازى العينى والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج
على كون الشيئية اعم بان الشيئية يعم الموجود والمهية التى يعرض لها الوجود فهى اعم منها وقد عورض بان الوجود يقع على المهية
المخصصة المحضة وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها لان لها وجودا ولو فى الذهن فهو اعم منها فالحق ان كلا منهما اعم اعتبار امر آخر
بوجه ليس شئ منهما اعم تناولا من الاخر وانما الكلام فى المقام الثانى **قوله** وان ما يقال ان الشئ هو الذى يخبر عنه اه اعلم ان عمدة الاستدلال
القائلين بشيئية المعدوم ساتهو ان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شئ فالمعدوم شئ والشيخ صحح كبرى هذا القياس و
فصل القول فى الصغرى بانه ان كان المراد من المعدوم المذكور فيها المعدوم فى الخارج فهى مسلمة ولا يلزم من ذلك صحة دعواهم لجواز الاخبار
عن المعدوم الخارجى الذى له صورة ذهنية من جهة وجوده الذهنى فبالحقيقة وقع الاخبار عن الموجود وان كان المراد من المعدوم
المط فهى باطلة اذ المعدوم المط ليس عنه خبر اصلا اذ لا له صورة يشار بها الى خارج سواء كان الخبر عنه بالايجاب كما فى الموجبة المحصلة
او بالسلب كما فى الموجبة السالبة المحمول لان مقتضى الرابطة المعبر عنها بهو سواء كانت ملفوظة او لا وجود الموضوع اذ مفاد هو الرابطة
هو الاشارة الى وجود شئ لشئ والاشارة الى المعدوم الذى لا صورة له ذهنا وخارجا محال ثم هى عبارة عن ايجاب شئ على شئ آخر وكيف يوجب
شئ على معدوم لانه يرجع قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود لما هو معدوم وهو بديهى البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذ الخبر
عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود اشارة الى الحكم السلبى اذ تقرر فى مقامه ان القضية السالبة تشارك الموجبة فى استدعاء الموضوع
والذى يقال من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساوقة بينهما فى استدعاء الوجود من جهات
كان لخصوص الحكم الايجابى اقتضاء آخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء فى الحكم السلبى اذ سلب الشئ عن المعدوم جايز واما ايجاب الشئ
للمعدوم فممتنع من هذه الجهة يقتضى الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان فى استدعاء وجود
الموضوع وفى المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيهما الذى هو بمنزلة حكم ايجابى بخلاف الشخصيات والطبيعيات
قوله والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اه لك ان تقول هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة
المجهول المط المشهورة وجوابه بعينه كجوابهما والقوم ذكروا وجوها كثيرة فى حلها لكن ليس شئ منها مما يسمن او يغنى ونحن بفضل الله وجوده فككنا
العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرتبة غيره وملخص جريانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بايجاب كلام موجب صادق
لا تناقض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المط كما فى القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم
المط كما فى القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لا مرباطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل
على نفسه بالحمل الذاتى فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المط وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه
فاذن فى هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان فى الصدق على شئ لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان
الموجود والمعدوم متناقضان فى الصدق بشرط وحدة الموضوع ولما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم
المط جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد من الموجود المط لاختلاف الحملين فى هذا الخبر والحكم ايضا اعتباران

منافضا

مناقضا ولكن اجتمعا الا من جهة التناقض فان تحقق الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار انما هى لاجل ان الموضوع فى هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه
فرد للموجود وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافى ذلك كون العنوان موجودا فكما
ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفى ثبوت الخبر عنه **قوله** وعند القوم الذين يرون
هذا الراى اه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم خيالات عجيبة فقالوا المعدوم الممكن شئ هو ثابت وسلموا ان المح
منفى وانه لا واسطة بين النفى والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت صادقا لا على الموجود والمعدوم على امر ليس بموجود
ولا معدوم مما سموه حالا او على بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الشئ لظنهم انه يمكن الاخبار عن
الممتنع الذى هو المنفى المحض عنده وهو مما لا شيئية له قالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان
والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية وبناء غلطهم على الغفلة من الامور الذهنية وانها فى الاذهان
شئ كما نبه عليه الشيخ **قوله** وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه من القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وساير هوساتهم لاجل
جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين عن الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا
فالممتنع ايضا بحسب ما يفهم معنى اسمه ويحمل عليه امر ويسلب عنه امر هو شئ ايضا اذ لو لم يكن صورة شيئية فى العقل ما صح الاخبار عنه
ولا الايجاب له والسلب عنه وما ليس له ثبات فى الذهن والعين فالتصديق بثبوته هذيان محض والاخبار عنه ممتنع كما مر **قوله** بان هذا
المعنى يصح اى معنى القيمة يتحقق فى معقول اخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيمة فيه وهو حين الحكم بوقوعها
فيه معدوم فى الخارج لكن صورته معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هى المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن يكون
فالمعقول الاول يوصف فى المعقول الثانى بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود **قوله** قد بلغنى ان قوما يقولون اه
هذه الاقوال الثلثة وقد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثانى القول بكون صفة للشئ واسطة بين الموجود
والمعدوم القول الثالث بان المخبر عنه اعم من الشئ واعلم ان من جملة ما يفتضحون به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو
ثابت او منفى فانه باعترافهم لا يخرج الشئ من النفى والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشئ يجوز ان يوصف بها الشئ
فالمعدوم يصح ان يوصف فى حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشئ بالصفة الثابتة له فالمهية
المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شئ فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشئ بامر ثابت له فليس بشئ
وقد قالوا انها شئ وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفى وكل منفى ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هف
ويتاتى ايضا ان يقال الا المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفى والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود
فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفى عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب
ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم ولا يفيده الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته
فانه كان ثابتا بامكانه فى نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لقلنا
بعض هوساتهم وخرافاتهم **قوله** فهؤلاء ليسوا من المميزين الظاهر ان هؤلاء وصل اليهم كلمات من الاوايل الذين كانوا مشهورين بالفضل و
البراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم لحقهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها فلزمهم امور شنيعة
متناقضة لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا ومجادلة فى الرياسة واتباع العامة لهم **قوله** وان لم يكن للموجود كما علمت جنسا اه
اشارة الى ما ذكره فى الفصل الاول من المقالة الثانية من فن المنطق لكن الذى عول عليه فى نفى الجنسية عن الوجود انه مشكك بالقياس الى
افراده وهذا الوجه لا ينفى الجنسية عنه بالقياس الى الامور التى لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان
فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم
الموجود بما ليس بموجود قال الشيخ هذا الاحتجاج ليس بشئ فان فصول الجواهر جواهر وهى مع ذلك فصول واما كيفية الصورة فى هذا فهى بصناعة
اخرى لا يفى بها المنطق انتهى والمراد بالصناعة التى احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هى الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى
فى مباحث المهية والحق ان يقال فى نفى كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست مهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلى ان الوجود

لوكان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما للمهية وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس فى تقرر مهية وتقويم معناه بل فى تحصيل
وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه ومهيته عين الوجود واما الذى حقيقة معناه نفس الموجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل
مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا للمعناه ومقوما للمهية فلزم كون المقسم
مقوما هف وبمثل هذا البيان يظهر نفى كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل
فى انها ليست الا فى تحصيل الوجود لا فى تقرير المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا
لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالقياس الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس
بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقى المنطقى فجاز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصور الاشياء محصلة الوجود والا
فهو ايضا مهية كلية والوجود زايد عليه ليس نفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من تفاريق العصى **قوله** فانه معنى متفق فيه اه
يعنى ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوى على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم بيانه
بوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن للموجودات
مشاركة فى المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم فى عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاتحاد
فى الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطايفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين
القبيلين كالمناسبة بين الموجودات الغير المتحدة فى الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات
فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود فى كل شئ لو كان بخلاف الوجود فى الاخر لم يكن هيهنا شئ واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه
بل يكون هيهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك
فيه وايضا الرابطة فى القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهى فى جميع الاحكام مع اختلافها فى الموضوعات والمحمولات امر واحد **قوله**
على التقديم والتاخير اه انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لو قوع هذه الثلثة فيه فانه فى
بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفى بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفى بعضها اتم واقوى
من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادى من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على
الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة مقدمة بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شئ من هذه الامور
متقدمة على مهية الاخر او حمل الذاتى كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود
هذه ووجود الجسم مؤخر عن وجود جزئيه وتحقيق ان التقدم والتاخر فى معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكونا بنفس ذلك المعنى حتى يكون
ما به التقدم هو بعينه المعنى الذى فيه يقع التقدم وكذا التاخر بنفس ذلك المعنى الذى فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان
وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذى فيه التقدم عن المعنى الذى به التقدم وكذا فى التاخر كتقدم الانسان الذى هو الاب
على الانسان الذى هو الابن وكتقدم الجوهر العقلى على الجوهر النفسى فان ما فيه التقدم والتاخر فى الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوى
بل معنى اخر هو الزمان وفى الثانى ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوى بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم فى غير الوجود انما يكون
بواسطة الوجود واما فى الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شئ اخر غيره فكما ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا فى الجسمية كما برهن عليه بل فى الوجود
فكذا اذا قيل ان العلة مقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده فى الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر
الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف فى الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفى الاشياء و
المهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن هيهنا تبين البرهان على ان للموجود افرادا حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبى
بل الافراد هى اصول الحقايق مع اشتراكها فى معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده امر انتزاعى يتحد بنفس ما اضيف اليه
من الامور كساير الاضافيات وان المجعول عنده وكذا الجاعل هو المهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية عن المهيات وذهل عن
انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود
فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها فى المعانى الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم

الادنی عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلی فی معنی الجوهرية لا فی الوجود لانه اعتباری وکذا ذهبوا الی ان بعض الحیوانات اقوی فی باب
الحیوانیة من بعض الاخر فان فصل الحیوان المقوم لماهيته هو الحساس المتحرك فالذی حواسه اکثر وحرکته اقوی کالفرس مثلا فهو اشد حیوانیة
من الذی حواسه اقل وحرکته اضعف کالبعوضة وکذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف فی نفس المعنی المشترك فيه وبه و
کل ذلك عندنا راجع الی الوجود کما اشرنا اليه **قوله** ولذلك يکون له علم واحد اه هذا هو الذی اشار اليه فی عنوان الفصل فانه اذا ثبت
وتبين ان الوجود حقيقة واحدة مشترکة بین جمیع الاشیاء ومع وحدته واشتراکه بین الکل يکون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامکان
والتقدم والتاخر والکمال والنقص فلا جرم ههنا علم يتکفل بمعرفة احواله واحوال اقسامه الذاتية وکان هذا الموضوع شاملا لجمیع الاشیا
وفیما هو مبدء لجمیع الاشیاء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يکون علما محيطا لجمیع العلوم علی اختلافها وفیه ايضا مبدء ساير
العلوم فافهم جدا **قوله** وجمیع ما قیل فی تعریف هذه قد تعسر علینا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعنی الواجب والممکن
والممتنع الاعلی وجه العلامة المنبهة دون التعریف المحقق المفید لما لیس عندنا فنقول علی ما جرت العادة ان الممکن هو غیر الضروری
وجوده وعدمه او الذی اذا فرض موجودا او معدوما لم يفرض فيه مح ثم نقول الضروری هو ان لا یمکن ان یفرض معدوما او
الذی اذا فرض معدوما کان محالا ثم نقول المحال هو العدم او الضروری الذی لا یمکن ان یوجد والممتنع هو لا یمکن ان یکون او هو
الذی یجب ان لا یکون والواجب هو الممتنع ان لا یکون او لیس یمکن ان لا یکون والممکن هو الذی لیس بممتنع ان یکون وان لا یکون او الذی
لیس بواجب ان یکون وان لا یکون وهذا کله کما تری دور ظ واعلم ان فی بعض التعریفات المذکورة یلزم الخطاء من وجوه اخری غیر
الدور من جملتها انه ذکر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه مح والواجب نفس عدمه مح ولیس لاجل محال اخر یلزم بل قد لا یلزم محال اخر او
لا یکون ما یلزم منه اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وکذا ما یقوا ان الممتنع ما یلزم من فرض وجوده مح فان المح نفس الممتنع
وهو تعریف الشیء بنفسه ولیس امتناعه لما یلزمه ثم کثیر من الاشیاء یلزم من فرض وجودها او عدمها مح لامور اخری فاذن
ینبغی ان یوجد هذه الاشیاء من الامور المبنية فلا یعرف شیء منها وان کان لا بد من التعریف فلیوجد بعضها بینا بنفسه ولکن
اولی هذه الثلثة ان یتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممکن لان الوجوب هو تاکد الوجود والامتناع تاکد العدم والامکان لا
تاکد شیء منهما والوجود اعرف من العدم لانه یعرف بذاته والعدم یعرف بغیره فحاله اعرف من حال العدم والحال الوجودی اعرف من حال
العدمی **قوله** فقد مر لك فی انولوطیقا اه هذه لفظة یونانیة موضوعة فی لغة الیونانیین لاحد اقسام الحکمة المیزانیة فان
اقسامها تسعة فنون فی کل منها کتابا صنفه بعض الحکماء ولکل منها اسم یونانی الاول کتاب ایساغوجی صنفه فرفوریوس بین فیه
معانی الالفاظ الخمسة للکلیات الثانی قاطیغوریاس صنفه ارسطاطالیس وکذا الکتب السبعة الباقية بین فیه المعانی المفردة الذاتية
الشاملة لجمیع الموجودات لا من حیث جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باریرمیناس بین فیه ترکیب المعانی المفردة
بالایجاب والسلب لیصیر قضایا الرابع انولوطیقا بین فیه ترکیب القضایا کیفية حتی یصیر قیاسا منتجا مفیدا للعلم الخامس افودوطیقی ویقال له
انولوطیقا الثانی ايضا یعرف فیه شرایط القیاس ومقدماتها التی بها یصیر برهانا منتجا للیقین السادس طوبیقا تبین فیه
شرایط القیاس النافع فی مخاطبة الجمهور ومن یقصر فهمه عن تبیین البرهان فی کل شیء السابع سوفسطیقی وهو تعریف
المغالطات الواقعة فی الحجج والقیاسات الثامن ریطوریقی بین فیه احوال الاقیسة الخطابية المفیدة للظنون الحسیة التاسع
فوانیطیقی یعرف فیه احوال الاقیسة الشعریة المفیدة للتخییل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشیخ ذکر فی الفصل الرابع من المقالة الاولی
من الفن الرابع المسمی بانولوطیقا حال هذه الجهات اعنی الضرورة والامکان والامتناع واقسام کل منها فاقسام الضرورة کالضرورة
الازلیة والضرورة الذاتیة ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفیة ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتیة
وغیرها وکذا اقسام الامکان من العامی والخاصی والذاتی والوقوعی والاستقبالی والاستعدادی وغیر ذلك واقسام الامتناع
کاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل **قوله** ومن تفهیمنا هذه الاشیاء المذکورة فی هذا الفصل التی من جملتها بیان المساواة
بین الشیئیة والوجود وان المعدوم لیس بشیء ولا یوصف بشیء ولا یخبر عنه بشیء وان هذه الاضافات الواقعة فی مثل قولنا العنقاء
معدوم او شریك الباری ممتنع ترجع الی مفهومات عینها العقل فیصفها بامور عقلیة والا فعروض العدم للشیء لیس الا بطلانه راسا

يتضح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شئ محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها انه يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود
لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد فهمت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف
بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود **قوله** وذلك ان المعدوم واعلم ان هذه المسئلة اى قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد
تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشئ الوجودى وكذا العدم ليس الا بطلان الشئ المسمى
بالمعدوم فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة
بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فان المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هى بعينها الهوية المبتدئة على ما
هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين
حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال وقس عليه تكرر عدم شئ واحد بعينه فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما شحنوا
به الكتب من الادلة التى ليست ايضاحها ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به واستحسنه
الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع على فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم
ممتنع لكن ذكر الوجه الاول لما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثانى للتنبيه على لزوم محال اخر **قوله** وذلك
ان المعدوم اذا اعيد الخ تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله فى المهية وجميع العوارض لان حكم
الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم بط لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
فى المهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذى كان معدوما والمثل الاخر ليس الذى كان معدوما رجع الحال
هذا فى حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم
التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز الم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو
متميز فى الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لما جاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق
لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما فى المهية واما فى العوارض
الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز الم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب فى بيان نفسه لان الكلام فى انه مع تجويز الاعادة لشئ و
فرض مثل معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما عن الثانى فبان فرض الشيئين من جميع
الوجوه حيثما كان وان كان دفعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعى بمجرد وضع الاعادة
قوله وعلى انه لو اعيد هذا وجه اخر فى استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع لوازم شخصية
وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغير الزمان
فى الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراى لكن اللازم بط لافضائه الى كون الشئ مبتداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود
فى وقته فيه مفاسد اربعة تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو فى الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع
لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتداء والامتياز بينهما ضرورى وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات بل يكفى كونه من الامور التى
هى امارات للتشخص ولوازم للهوية العينية التى لها امثال من نوعها واقعة فى الاحياز والاوضاع والازمنة واعترض على هذا
الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد فى الوقت الاول يكون مبتداء وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم بهذا الكلام اورد على ما يق
لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد والمهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة
بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا فى زمان سابق وهذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل اقول
فى ضعفهما انه لا يحتجب عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعانى الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق فى مقامه وبالجملة وقوع
كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا نسبة كل جزء الى غيره من بواقى الاجزاء فلو فرض
وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس فى الغد كان مع كونه فى الغد امس

كان

لان كونه اسماً مقوماً له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ فيقول البرهان المبتدأ لكونه مبتدأ عين هويته فلو فرض كونه معاداً لانسلخ عن هويته فيكون
حينئذ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فاستقر الاشكال وانهدم الجواب ان واعلم ان البرهان عند المتكلمين ليس
بوجود حقيقي بل هو عبارة عن امر نسبي هو موافقة امر لحادث غريب يجعلونه دليلاً وهو ماخوذ من العرف ولهذا ردّه الشيخ ليكون البيان شاملاً
لفهم الزاهد ما لم **قوله** ونعود الى ما كنا فيه اه لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العاميين هما اعرف الاشياء تصوراً او وجوداً واشار
الى ان لا مفهوم بعدهما اعرف فلا اقدم من الضروري واللاضروري وقال اذا نسبت الضرورة الى الوجود يكون وجوباً واذا نسبت الى العدم كان امتناعاً او
اذا نسبت اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد الخواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية
للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها **قوله** ان الامور التي تدخل في الوجود اعلم ان
القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات
الاقسام من غير ملاحظة نسبتها اليها في الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كلياً الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا اولاً بان كل
مفهوم بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئاً منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما
احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود والعدم جميعاً فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلثة عقلياً ثم لما
جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان فاخرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا
اولاً معنى الواجب على ذلك فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى اخر لواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم في بعض المواضع
لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكاً اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي هي مجرد
النظر عما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقاً لحمل الموجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك
فالاول هو الواجب بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعاً حيث جعل المقسم الموجود فلنسميه ممكناً سواء كان مهيته او انيته
فالممكن ما يفتقر في كونه موجوداً الى شيء وراء نفس ذاته وهو الامر الذي به يصير محكوماً عليه بالوجود سواء كان بانضمام شيء اليه او بتعلقه الى
شيء فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات فوجودية المهيات بانضمامها بالوجود واتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها
عن الجاعل التام جعلاً بسيطاً فمصداق حمل الموجود العام ومبدأ انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى
تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا اريد به مهية من المهيات او ارتباطية
تعليقية اذا اريد به نحو من انحاء الوجودات فامكان المهيات الخارجة عن مفهوماتها الوجود والموجود عبارة عن لا ضرورة وجودها و
عدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومرتبطات وبحقايقها تعلقات وروابط
الى الواجب الحق بذاته فحقايقها حقايق تعليقية وذواتها ذوات فيضانية لمنبع الوجود وهي كاشعة لنور الانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة
في نفسها وان لم تكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ما لم تتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة
اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات فهي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلاً وابداً وتمام التحقيق في هذا
المقام يطلب من الاسفار الاربعة **قوله** ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ذكر من خواص الواجب انه خمسة امور اصلية يتفرع
عنها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا مكافئ له ورابعها انه بسيط الحقيقة
لا تركيب فيه وخامسها انه لا مشارك له في الحقيقة فيترتب على هذه الامور انه لا تعلق له بغيره ككونه عرضاً لموضوع او صورة لمادة او مركباً
من عدة اشياء او متغيراً في ذاته او في صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له
ولا غاية له ولا مشارك له في وجوده الخاص لما لا اشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب ولا مفسدة اخرى فذكر من خواص الممكن
انه محتاج في وجوده وعدمه الى علة وانه مما يجب وجوده او عدمه بعلة وانه ليس بسيط الحقيقة **قوله** اما ان الواجب الوجود
لا علة له لا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه
ان دفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بحاله او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون
وجوب وجوده بذاته ثبت ان كل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتنافيين فلا محالة يكون ممكن الوجود

لذاته فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **قوله** ان كل ما هو ممكن الوجود بذاته يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي
وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شيء منهما باعتبار ذاته بذاته لان ارتفاع النقيضين عن الواقع
ممتنع واما عن مرتبته فنه فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اقتضائهما بحصوله مما عليه فيكون ذاته
واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هف وان لم يكن كافية فلهما في كل من الحالين علة لا محالة وهو المطلوب اما علة الوجود فوجود العلة واما علة العدم
فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كامتياز بعضها عن بعض انما يكون على سبيل التبعية وبالعرض كما علمت فيما سبق **قوله**
يجب ان يصير واجبا بالعلة يريد بيان ان الممكن ما لم يصير واجبا بعلته الموجبة لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده
او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده
ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد انه واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فقد كان حاله كالحالة
الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب له وهو العلة لا غير قال الشيخ فرد ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق
علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم
التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا نخ اما ان تحصل الوجوب والايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن ما
لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للموجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علة او من جهة ذاته بحيث يكون اولى
له الوجود والعدم اولوية غير بالغة حد الوجوب وكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات الامكانية لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا
من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتاخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود
ومعنى الاقتضاء وان المهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار
الاربعة من اراده فليرجع اليه **قوله** وبالقياس اليهما آه اعلم ان كلا من الوجوب وشقيقيه يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير
وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن
بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه مثل ما مر واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم
انقلاب الحقيقة وزوال ما بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض
بل الممكن بالذات لان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيهما ولا امر بالفعل فالامكان حالة استعدادية نسبتها الى
الى الضرورة نسبة التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع
للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات الا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه لانه
اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان ذلك الغير بذاته
ذاته لا ان يكون لذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب
بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائه بحسب انى وجوبه بها ان يكون هي مما وجب وجودها سواء
كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بتماميتها متابية الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر
عن ان المعلول له وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير
فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى الاشياء ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود اخر مفروض او
لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات
كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقائض ما يجب به او يجب بالقياس اليه كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس
الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته **قوله** ولا يجوز ان يكون
واجب الوجود مكافيا آه قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له ومعلول واجب به
فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافي بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر
ويابى الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر

بوجه او كلاهما يجب ثبا لث يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شئ ثالث يوقع العلاقة بينهما بان
اوجب لك الثالث كلا منهما بالاخر او مع الاخر فلا لزوم بينهما فى الوجود ولا العقل يابى فى النظر الى كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجى تحقيقه فى
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة وسيشير الشيخ ايضا فاذن لا بد فى التكافى بين الواجبين ان يكون كل منهما واجبا بذاته اذا تقرر هذا فلنعد
الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاده الشيخ انه اذا فرض كون الواجبين متكافيين فى لزوم الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب
وجوده او لا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا او لا يجب والاول بط كما علمت والثانى يوجب خلاف ما فرضنا
حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر
لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعنى ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب
لهذا وهو فى حد الامكان او يفيده وهو فى حد الوجوب فان افاده وهو فى حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجوده لان ذلك الوجوب
للاخر ليس من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما فى التلازم الذى بين المعلولين لعلة واحدة بل من الذى يستفيد منه الوجوب وان افاده وهو
فى حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا من امكان ذاك امكانا ذاتيا له غير مستفاد من ذات هذا فلم يكونا متكافيين لما علمت من
معنى التكافى وايضا لو كان ذاك بحسب امكانه الذاتى علة لوجوب هذا فلزم ان يجوز انفكاك وجود هذا من وجود ذاك ويوجد مع عدمه
وهذا ايضا ينافى التكافؤ فى الوجود وايضا يلزم ان يكون ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر عدمى بالقوة
فاذن ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافى الوجود اذ لا بد فى التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما
معا معلولى علة خارجة وجميع ذلك ينافى كون المتلازمين واجبى الوجود فان قلت كيف ابدى الشيخ فى هذا الدليل احتمالات بعضها ينافى
الاصل الوضع فى هذه المسئلة ككون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافى الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة
فى نفى كون الواجبين متكافيين فى وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده فى اول النظر ان يكون فى الوجود شيئان ذاتاهما يكفى
فى لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما اذ يدعى انهما فكونهما واجبى الوجود بالذات بهذا
المعنى لا ينافى عدم استقلال شئ منهما فى الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافى له افتقارهما معا او افتقار شئ منهما الى ثالث **قوله**
او يكون هناك سبب خارج يوجبهما اه مفاده كما مرت الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لا بد له من علة مقتضية ويكون اما بينها وبين
معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضى العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة لكل واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس
لاحدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه
ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثير من الناس ومنهم ابو البركات البغدادى والامام الرازى وصاحب الاشراق لم يتفطنوا
لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر وربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويمثلون فى ذلك
بالمتضايفين وذلك ظن بط اشار الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فالعبارتان اشارتان
الى قسمين من هذا التلازم الذى بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم فى الوجود الخارجى كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل مبهم
غير مستقل وشئ متعلق بالاخر به يتم وجوده فالعلة الخارجة يوجبهما او يوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم فى التعقل
كتلازم المضافين ثم اشار الى بطلان ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين ببيان حالهما فى الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بقوله والمضافان ليس
احدهما واجبا وبيان ذلك ان المضافين ليسا كما ظنوه انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر او يفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث
هو العلة لهما والى مادة الاخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل
المقام ان نقول ان كان المراد من المضافين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا فى ذاته من حيث هى هى بل فى صفته التى بها يسمى مضافا حقيقيا
الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج فى ذاته لا الى الاخر بل الى مادته او موضوعه وهو
ايضا ليس بدور محال وان كان المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا فى كله بل فى جزئه الى
الاخر فى جملته بل فى بعضه فليس المحتاج الى الجملة الاولى وههنا ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان نظر لاختلاف الجهة فى الافتقار فاذن ليس
التلازم بين المتضايفين على اى وجه اخذ وعلى وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدور **قوله** وذلك لانه لا يخلو اه اشارة

الحاسيق

الی ما سبق من قوله لیس یمکن ان یکونا متکافئی الوجود اه ای اذا لم یکن احد الواجبین علة مطلقة للاخر ولا لهما علة خارجة عنهما کذلک فلا یخ
اما ان یکون بنحو وجود واحد منهما وحقیقته الخاصة به ان یکون مع الاخر او لا یکون کذلک فعلی الاول یکون وجوده وجودا نسبیا تعلقیا
کوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فکیف یکون واجب الوجود وهو من الممکنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود کالجواهر
المفارقة وکیف یکون علة الشیء الذی یکافیه فی الوجود بل هی متقدمة علیه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا یکونا بالعلاقة بینهما من الطرفین
کما هو شان المتکافئین بل من جانب واحد کما هو شان العلة والمعلول واما علی الثانی فلا یکون بینهما معیة ذاتیة وعلاقة وجودیة فیکون
المعیة طارئة علیه بعد تقرر وجوده الخاص کحال المتضائفین اللذین عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما کالمتربان مع السفینة وصاحب الدار
مع الدار فان لکل من الطرفین وجودا خاصا لا یکون بحسبه متعلقا بالاخر ولا معه ثم لحقه صفة بحسبها کان مع الاخر **قوله** وایضا
فان الوجود الذی یخصه اه یرید التنبیه علی ان هذا الشق الذی یکون المعیة فیه طارئة علی المتکافئین بعد وجود کل منهما الخاص به یحتمل
قسمین احدهما ان یکون احد المعینین علة للاخر والاخر ان لا یکون کذلک فبین فی الاول انه وان کان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر
لکن لیس متعلقا به من حیث هو مکافئه ومن حیث یکون معه بل من حیث ذاته المتقدمة علیه بالذات ومن حیث وجوده الذی یخصه کالاب
والابن وکالصانع والمصنوع فانهما لیسا متکافئین فی حاصل الوجود بل فی صفة لاحقة لهما هی معنی الابوة والبنوة ومعنی الصانعیة والمصنوعیة
ثم مع ذلک یکون سبب المعیة الطارئة والعلاقة الذاتیة العقلیة هو تلک العلة بوجودها الخاص المتقدم وبین فی الثانی وهو ان لا یکون
فیه احدهما علة للاخر ویکون العلاقة عارضة لهما لازمة او غیر لازمة انه لا بد فیه ان یکون العلة الاولی للعلاقة امرا خارجا عنهما موجدا لذاتیهما
وبتوسطهما للعلاقة العرضیة کما سبق فلا تکافی بین هذین القسمین من الشق الثانی الا بالعرض سواء کان لازما او مفارقا والذی
کلامنا فیه هو المتکافیان بالذات فی نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد فی المتکافئین بالعرض کالمتضائفین من علة سواء کانت العلة
فی احدهما او خارجا عنهما وعلی کلا التقدیرین یکونان من حیث التکافی معلولین فثبت ان التکافی العرضی ایضا بین الواجبین لو فرضنا (ای الواجبین)
وفرض لا ینفک عن معلولیة احدهما او کلیهما وهو ینافی الوجوب الذاتی فلو تحقق واجبان فرضا کانت بینهما مصاحبة اتفاقیة لا علاقة (ای اللزومیة)
ذاتیة ولا عرضیة ایضا ومن الاغلاط الواقعة فی هذا المقام انه استدل بعض المشتهرین بالفضل علی توحید الواجب انه لو وجد
واجبان فلا یخ اما ان یجوز انفکاک احدهما عن الاخر او لا یجوز فان جاز یلزم جواز عدم الواجب فهو محال وان لم یجز کان بینهما تلازم عقلی
والتلازم یقتضی معلولیة احد المتلازمین او کلیهما وعلی الوجهین یلزم معلولیة الواجب فهو محال فتعین ان الواجب واحد والغلط انما نشأ
فیه من الاشتباه بین معنی الامکان الذاتی والامکان بالقیاس الی الغیر والمنافی للوجوب الذاتی انما هو المعنی الاول دون الثانی کما علمت
قوله ان واجب الوجود یجب ان یکون ذاتا واحدة یرید بیان نفی الشرکة فی وجوب الوجود بالذات ولنقرر هذا بدلیل علی وجه التلخیص ثم
نرجع الی حل الفاظه فنقول لا یجوز ان یکون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات فلا یخ اما ان یکون المعنی
المتفق فیه لهما تمام حقیقة احدهما حتی لا یخالفه الاخر فی اصل الحقیقة او لا یکون کذلک فان وافق هذا الاخر فی اصل الحقیقة وخالفه فی
انه هذا وهو ذاک فلا بد هیهنا من امر یقارن تلک الحقیقة المتفقة فیهما الذی به یمتاز احدهما عن الاخر وذلک الامر المقارن یکون لا محالة
من قبیل العوارض اللاحقة الغیر المتقومة لتلک الحقیقة المشترکة وکل عرضی معلل اما بنفس الحقیقة او بعلة خارجة فان کانت علة ذلک المقارن
الذی یتمیز هذا الواحد عن الاخر هی نفس تلک الحقیقة فلا تعدد فی لازم الحقیقة فلم یکن الواجب الوجود الا هذا الواحد وان کانت العلة
امرا خارجا عنهما فیکون تعین الواجب الوجود بامر خارج فلو لم یکن ذلک الامر لم یکن واجب الوجود الا واحدا فیلزم ان یکون واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغیره والحاصل انه لم یکن ذلک الامر فلا یخ اما یبقی واجب الوجود واحدا فیلزم ما ذکر او لا فیلزم امکان الواجب الوجود
وکونه معلولا لغیره وان خالف احدهما الاخر فی المعنی والحقیقة بعدما وافقه فی المعنی المتفق فیه فتمام الاختلاف ان کان شرطا فی وجوب (فلم یکن ح)
الوجود فلا واجب الا ما اتفق فیه فلا یکون الا واحدا وان لم یکن شرطا فیتحقق وجوب الوجود منفردا دونه هذا حاصل ما ذکره واما الفاظ
الکتاب فقوله کل واحد منهما فی المعنی الذی حقیقته لا یخالف الاخر اراد بذلک الذی هو حقیقة کل منهما تمام المهیة النوعیة اذ لا اختلاف
بین افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتی بهذا اللفظ دون المهیة النوعیة او النوع لیشمل اشتراک الوجود منهما والوجود کما علمت
لیس بمهیة نوعیة ولا نوعا **قوله** تلقاء منه شیء کو بصار هذا او فی هذا او قاد نفس انه هذا او فی هذا یحتمل ان یکون مراده من احد

الترديدين اشارة الى قسمى التركيب العقلى الذى احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثانى بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمى التركيب الذهنى والخارجى اذ
لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهنى وخارجى لافراده التى يتركب كل منها ومن مخصص غيره فهو موجود فيها ذهنا
اوخارجا وليس الحال كذلك فى المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا شرط بالقياس الى افراده البسيطة فى الخارج او المركبة لكونه محمولا
عليها بهذا الاعتبار فلا يتوهم ان اللون فى السواد ويتوهم فى الاسود ومراده من الترديد الاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس و
الناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا للحيوان لحوق نفس كونه انسانا
او انه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق الناطقية به لحوق امر به صار انسانا ونسبة التشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل
ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن فى الاجزاء لم يقارن المعنى المشترك فيه النوعى الذى هو تمام حقيقة الافراد هكذا للمقارن
الذى به صار المعنى المشترك هذا او قارنه نفس انه هذا بل قارنه مخصص اجزاء وتخصيص اجزاء قارنه شئ به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر
او قارنه نفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجى فى الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب
فى قوله ذاك فى الموضعين وكان وجهه انه بحسب ما ذكره اولا ان يقول بل به صار ذاك ذاك او نفس انه ذاك لكن ذالك الواحد فان المعنى
المشترك فيه موجود فى الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه بنحو الاشارة الى ذلك الاخر على ان الامر فيه هين **قوله** هى الاعراض
واللواحق الغير الذاتية ليس مراده من الغير الذاتية ههنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتى بمعنى المقوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم
ان تتميم هذه الحجة وسائر الحجج التى ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتى بل هو تاكد الوجود خلافا لبعض
المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لا رسا خلافا للفخر الرازى وكثير ممن وافقه وثالثها
ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود
عندهم مشترك لفظى ورابعها ان التعين امر ثبوتى زائد على الماهية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف خلافا
للاشراقيين فى باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتنى على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد فى اتقانها
والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء فى تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها
والكد فى تحقيقها جميعا وفقنا الله وكثير لنا احمد الله وشكر النعمة فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يوق اعتراضا عليها تارة باختيار
ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر فى تمام الماهية ولا فى بعضها بل هذا هذا بنفسه وذاك ذاك بنفسه الا انهما اشتركا فى معنى عرضى هو
وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشئ اصلا وتارة بان الوجوب فى كل واحد منهما بمعنى اخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان
فى هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث اريد بوجوب الوجود او الحقيقة الواجبية او ما يجرى مجريهما من الامر
المشترك بين الواجبين فرضنا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد فى هذه الحجة فى احد شقى الترديد وهو قوله وهذه اللواحق
فاما ان يعرض الحقيقة الشئ المعنى المشترك فيه وبالاخر وهو قوله واما ان يعرض له عن اسباب خارجية ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول
ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد فى الشق الثانى المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة **قوله** بل يجب ان نزيد
لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفى الشريك فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه
واحد من الحجج والبينات **قوله** وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود مفاد هذه الحجة نفى كون واجب الوجود معنى جنسيا يختلف افراده
بالفصول او معنى نوعيا يختلف افراده بالعوارض ومبنى ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا متحققا ذاتيا لها
لما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها
بالفصول وذلك محال بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيد الحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت فى المنطق
ان الفصل المقسم لا دخل له فى افادة معنى الجنس ولا فى تقرر حقيقته بل انما مدخليته فى افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجود ههنا
نفس المعنى الجنسى فالمفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيد الاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا لا بنفسه بل بغيره
واما وجه اللزوم فلان وجوب الوجود بنفسه موجود لان حقيقته حقيقة الوجود المتاكد فاذا كان له فصل كان الفصل ايضا مفيدا لوجوده
فيلزم كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا

لافراده فهو باطل لوجوه ثلثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالمشخصات ونسبة المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس
فى انه لا يفيد المعنى النوعى بل انما يفيد وجوده فيلزم فى هذا الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل فى الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون
واجب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذى اشار اليه الشيخ وثالثها انه يلزم كون واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر
المعنى النوعى لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها توجب الانحصار فى واحد بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد
الى مادة حاملة للقوة والاستعداد له وحامل قوة الوجود لشى حامل لقوة عدمه ايضا فذلك ينافى وجوب الوجود بالذات **قوله**
وقد يمكن ان يبين هذا بنوع من الاختصار اه يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصار
للوجه الاول لاختلافهما فى الماخذ **قوله** ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشى المراد بالصفة ههنا المعنى الكلى سواء كان عين الموصوف او
جزئه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنوانى فى المنطق **قوله** فاما ان يكون واجبا فى هذه الصفة اراد بهذه الصفة احدى التشخصيات المعينة من افراد
هذا العنوان الذى هو وجوب الوجود والترديد انما وقع فى تشخص معين منه كما سينبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك اولا اقتضائه
والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشئ فهى من حيث حقيقتها اما ان يقتضى ان يكون فى هذا الواحد الموصوف ولا يقتضى فان
اقتضت بحقيقتها ان يكون فى هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شئ منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض بذاتها وحقيقتها ان يكون فى
هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة الشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان تزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا
الشئ ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هف ويرد عليه ان هذا خبط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل
ان لا يقتضى شيئا بل المقتضى للاتصاف هو فرد واجب الوجود فيحتمل فى بادى النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضى لذاته
الاتصاف بها فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنوانى والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها
فى نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب لذاته ان يكون انسانا واما انه فاعد بما تمهد من المقدمات التى منها ان وجوب الوجود
فلو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فاه كانه يقتضى امكان واجب الوجود لا يخلو عن صعوبة **قوله** فان قال قائل تقرير هذا الاعتراض
ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضى كونها لهذا ولغيره
جميعا اذ لا يمنع وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام فى صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها
فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشئ من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المطلوب
ويرد عليه ما اورد لا غير **قوله** وبعبارة اخرى نقول اه هذه الحجة قريبة الماخذ من التى قبلها والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه هناك
هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها وبزيادة شق اخر وهو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكمه حكم الشق الاول من
الترديد الثانى ومندرج تحته فجاز انطوائه كما فى الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح غنى عن الشرح ولكن لقائل ان يقول انا نختار الشق
الثانى من هذه الشقوق الثلثة الذى هو الشق الاول من الترديد الثانى وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اى لذات
هذا الواحد ولم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضى لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان
يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها **قوله** فاذن واجب الوجود واحد
بالكلمة اى بالاسم او بالهوية اى ليس لاسمه مسمى اخر ولا لهويته مماثل فى مفهوم اسمه **قوله** ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحد بالكلمة
وعطف بيان له اذ لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد انها واحدة بالكلمة اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشئ ومعناه
وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله واحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه له فقط متفرع على الحكم الثانى والمراد بالواحد
بالعدد الواحد بالشخص ومن ههنا نشات الشبهة المشهورة التى تشوشت بها طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهى انه لم لا يجوز ان
يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما
مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما فى هذا المعنى العرضى والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة افتخار
الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة عويصة وعقدة شديدة عجز الاذكياء عن حلها ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداق
حمله ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اى حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثانى

فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مبدء خارج واما الاول فلان المعنى الواحد
لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني
المصدرية الذاتية الى المهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها ينتزع من نفس تلك المهيات بدون صفة اخرى
او اعتبار اخر فالضرورة قاضية بان الانسان مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان ينتزع عن امر هو في حد نفسه
انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في
حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء اخر فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقة (حقيقية) وجوب الوجود
ذاته نفس واجب الوجود لا شيء اخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر وتبين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون
من الاعراض اللازمة لاشياء لها مهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان وجوب الوجود اما ان يكون
شيئا لازما لمهية تلك المهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول للشيء انه مبدء فيكون لذلك الشيء ذات ومهية ثم يكون المبدء لازما لتلك الذات كما
ان امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في حقيقته
واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود
من المعاني اللازمة للمهيات فان تلك المهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع
ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في مهية شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء او ماء او غير ذلك مما قد علمت ان
الوجود ووجوبه غير داخل في مهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع
معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا
في المهية او مهية فان كان مهية عاد الى ان النوعية واحدة وان كان داخلا في المهية فتلك المهية اما ان يكون بعينها الكليهما فيكون
نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما مهية فان اشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما لا في موضوع
وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالتسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فكذلك هو جنس لهما فان لم يجب في ذلك كان احدهما قائما في موضوع
فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى على حدة يتم به مهيته ويكون داخلا فيها وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد
قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في النجاة وسياتي في المقالة الثانية من هذا الفن ايضا شبه ما ذكره
هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما للانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتاخرين لعدم
امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله فاستصعبوا تلك الشبهة وتبلدوا عن دفعها اعاذنا الله من القصور والتقصير
في درك هذا المثال على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه وعصمته برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن مس شياطين الاوهام محكما في وثاقته
واستحكامه عن الخلل والقصور والاشكال مذكورا في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدأ والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية فقد علمت ان
الواجب لا حد له اذ لا جنس له ولا فصل له ولا مهية له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان ذا مهية كان وجوب الوجود
نفس مهيته وما لا مهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقته المسمى نعم لو فرض ان لمعناه اسما خاصا لكان وجوب الوجود شرح
ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه له فقط وهذا معنى قوله انه واحد بالكلمة وقد علمت ايضا ان ذاته تعالى ليست مهية كلية ولا
معنى كليا اذ كل ما يكون كذلك كان وجوده بسبب اخر فلا يكون موجودا بذاته فالواجب تعالى كما انه ليس له جنس ولا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك
هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما لامور تشترك فيه ثم خلافا لطائفة من المتصوفة زعموا ان الاله اسم طبيعة كلية والممكنات افراده
ومبنى ما تمسكوا به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما وما هو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا
لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود فتعين انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب
غير موجود وان كل ممكن حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحصل له في الخارج بما هو
كلي ولا من حيث هو هو بل من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الموجودات التي هي

افراد الوجود فيلزم عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق ومانوهموا من احتياج الخاص الى العام بط بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى الخاص
في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحدد مفهومه في العقل دون العين فالعام يفتقر الى الخاص
في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في المهية اعني لا في الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذا ارتفع الوجود المطلق
ارتفع كل موجود حتى الواجب بذاته فيمتنع عدمه فوجوده واجب فمغالطة منشاها الخلط بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان
امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والتعين
وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا
بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان
قوله واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصية اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن فله علة ولان الامكان
عبارة عن لا اقتضاء المهية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه
وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان هيهنا شبهة مذكورة في بعض المصنفات
الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف المهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل
ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكانه واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين
يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق هيهنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع
فاين يمكن والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة اذ اريد من الوجود والعدم التحيث بهما فعوده شيء اخر وهو عدم اعتبار شيء
منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من
حيثية اخرى هي حيثية المهية المطلقة وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت
قلنا انا نختار كلا من الشقين وقولهم في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء
مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع
عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد بالشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية
بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد
ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب حاله في الواقع وتوقيه الضرورة بشرط المحمول واما
بالامتناعين كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب مهيته من حيث هي هي ولهذا قال فهو دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار
ذاته ممكن الوجود فاذن سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود لما اخرجه من الامكان الى الوجوب
فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كلما جعلته علة الوجود واجبا جعلته علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان لا ممكن
في الحالين اصلا هذا محال فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه ممكن وبغيره واجب او ممتنع واي السببين
تحقق تحقق مقتضاه من الوجود والعدم فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب او الامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك فاذن ليس
للممكن في حد نفسه وجوب وجود بل ما دام تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول
دائما فان كان سبب وجوده ووجوبه دائما فهو معلول دائما لكن تارة في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان
وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعليته وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة **قوله** والذي يجب وجوده
بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة تريد بيان خاصية اخرى للممكن كما ان لها للواجب بالذات فانه كما ان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي
مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وقرين الشركة والازدواج
فكل ممكن زوج تركيبي اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة خاصة من القصور عن درجة الواجبية
تنوع بحسبها المهيات وتترتب عليها بعض الاثار لا الاثار المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل فان كل هوية امكانية تنتظم
من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية

كما بيناه في الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية هي في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء فاعلها بالفعل فان بحكم المهية
الليسية المحضة وبحكم سببها التام الايسية الفايضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم
والقوة ان القوة ضرب من العدم لا مرية في وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة اشبه منه بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة و
الفعلية جميعا فلا شي غير واجب الوجود مبرء الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان
يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وامر يشبه الصورة فان البساطة الحقة
مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهو ايضا مما يستاثره الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب مهيته
مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجوبات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو
اشد كثرة واكثر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب
الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشي كلما كان اشد وحدة فهو اتم كمالا واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل
الموجودات لا يخرج عنه شي من الحقايق والذوات وتحقيق هذا المقام يطلب من كتابنا الكبير قوله في معنى الحق والصدق والكذب عن اول
الاوائل في المقدمات الحقة قال اما الحق فيفهم منه الوجود الدائم يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على
معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني مطلقا اي سواء كان دائما او غير دائم فيقال زيد موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود
الدائم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول او العقد اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان دالا
على حال الشي الخارجي مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى بلازم الصادق في المدلول لكن يقال صادق باعتبار
نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق في جميع هذه المعاني فاذا تقرر هذا فاحق الاشياء في ان يكون
حقا هو الذي يدوم وجوده واحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب دوامه لذاته وهو الواجب بذاته والممكن الوجود سواء كان دائما او غير دائم
حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب بذاته باطل في نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شي ما خلا الله باطل واما الحق
من جهة الاقاويل الحقة الصادقة فما كان صدقه ضروريا اوليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقل في تصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا
في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا الشي لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان
عليه والاخر انه اول الاوائل وهو في كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذي يستدل به على شي فهو الذي يستدل
بثبوته على ثبوت شي وبانتفائه على انتفاء شي فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير
خلوه عنهما لا يبقى دالا على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك
لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد وان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على ذلك
المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته ومع هذا الاحتمال
لا يدل على المقصود واذا كانت الالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو
محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني فهو كون ساير القضايا حتى البديهيات فرعا عليها فلان العلم بان الموجود
لا يخلو عن ثبوت الوجود ونقيضه الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذي هو الوجوب فهذا هو العلم الاول
مقيدا بقيد خاص وكان العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع النقيضين
واذا هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشي واحد متساوية مبنية على تلك
القضية فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك
قولنا الشي الواحد لا يكون في مكانين فان الشي الواحد لو حصل في مكانين لما امتاز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم
يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاولين في قوة قولنا النفي
والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اولى الاوائل في التصديقات كما ان
معنى الوجود اول الاوائل في التصورات ومفادها وهو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشي الا

للموجود بما هو موجود لعمومه فی کل موجود **قوله** والسوفسطائی اذا انکر هذا فلیس ینکره الا بلسانه قد علمت ان هذا القول مما لا یمکن اقامة البرهان علیه لکونه اول الاوائل فالمنازع له لا یستحق المکالمة والمناظرة وهو ان لم یکن آفة فی عقله او مرض فی قلبه فلیس ینکره عقلا بل لسانا فقط فالذی ینازع هذه القضیة اما ان ینازع فیها لانه لم یحصل له تصور اجزائها واما لکونه معاندا غرضه المماداة وطلب التفوق علی الاقران وغیر ذلک من الامراض النفسانیة واما لاجل انه تعارضت فی تعادلت عنده الاقیسة المنتجة للنتایج المناقضة ولم یکن قادرا علی ترجیح بعضها علی البعض فان کان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهیم مفهومات اجزاء تلک القضیة وان کان من القسم الثانی وهو المختص باسم السوفسطائی فعلاجه الضرب والاضرب والحرق واللاحرق واحد وان کان من القسم الثالث وهو المسمی بالمتحیر فعلاجه حل شکوکه وبالجملة تبکیت السوفسطائی الذی غرضه المماداة والمتحیر الذی یرید التخلیص عن حیرته انما یکون علی الفیلسوف لانهما ینازعان فی حال من احوال الموجود بما هو موجود **قوله** فی کل حال معناه انه سواء کان القیاس الذی یؤتی به فی الذب عن هذه القضیة قیاسا فی نفسه او قیاسا بالقیاس الیه قد علمت انه لا یمکن اثبات هذا القول بالقیاس فی نفسه بالحقیقة فالاول هو قیاس مادته مقدمات صادقة فی الواقع وصورته صورة منتجة فی الواقع فهو القیاس البرهانی والثانی هو قیاس مادته مقدمات صحیحة صادقة فی الواقع او صحیحة ولم یکن اعرف من النتیجة وکذلک صورته صورة منتجة فی الواقع وهو القیاس الجدلی ومعنی القیاس المطلق شامل لهما اذ معناه القول المؤلف من القضایا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول اخر فیکون ذلک من هذه الحیثیة قیاسا ولیس یلزم ان یکون کل قیاس قیاسا یلزم منه قول اخر یقتضیه بل قیاس کل انما یکون قیاسا لانه مشتمل علی امور اذا وضعت وسلمت یلزم منه شیء فهو اعم من القسمین اللذین فی نفسه وهو مقدماته مسلمة صحیحة سواء سلمت ام لا واقدم واعرف من النتیجة والذی هو بالقیاس قیاس وهو مقدماته مسلمة عند المخاطب وکذا صورته فیلزم النتیجة **قوله** ومن العجائب ان السوفسطائی الذی غرضه المماراة الخ وذلک لان کل صاحب غرض اذا تکلم فی غرضه یرید اثبات غرضه وینکر خلافه فلا بد ان یعترف بثبوت شیء ونفی مقابله وباثبات شیء ینتج غرضه وبان الاثبات ینافی اللااثبات واذا اعترف باشیاء ینتج له فیلزم علیه الاعتراف باشیاء ینتج علیه فهو لا محالة مضطر الی السکوت والاعراض عن البحث والتکلم واما الی الاعتراف بهذا القول **قوله** واما المتحیر فعلاجه حل شبهته وظاهر ان الشبهة التی یستدعی حیرة مثل هذا المتحیر تکون من قبیل هذه الامور التی ذکرها الشیخ احدها تناقض ارا الافاضل المشهورین بالحکمة والعرفان کرای ارسطوطالیس اذا خالف رای افلاطن فی کثیر من المسائل وکل منهما قرن الاخر لا یقصر احدهما عن الاخر فصدورا یوجب تجویز مثل هذه المخالفة بینهما فلا یکون قول احدهما اولی بالقبول والصدق من قول الاخر الذی نقیضه وثانیها سماع اقاویل مخالفة للعقل یجیب اوائل فطرته عن الانکار المعروفین بالفضل والکمال المشهورین بالاصابة فی الرای وحسن السیرة والصدق فی الکلام کقول من قال ان الشیء الواحد لا یمکن ان یری مرتین وان مثل زید مثلا لا یمکن ان یری مرة واحدة فکیف مرتین وان لا وجود لشیء فی نفسه بل بالاضافة وامثال ذلک کثیر فی اقوال الحکماء واکثر منها فی کلمات الانبیاء والاولیاء علیهم السلام وادراک هذه الامور یحتاج الی فطرة اخری وعقل مستفاد ثان ولا یکفی فیه العقول الاولیة فکونها موجبا التحیر الشادی غیر مستبعد وسیاتی حل هذه الرموز وثالثها ان یجتمع عند الانسان اقیسة متناقضة النتایج متضادة الاحکام لا یقتدر علی اختیار بعضها وابطال الاخر المقابل له وههنا وجه رابع وهو ان یحصل عندهم قیاس مغالطی دال علی ان لا وثوق لنا بشیء من المدارک فیلزم من ذلک الشک فی الحقایق کلها وعدم الجزم بشیء منها فلهم ان یقولوا نحن انما جزمنا بثبوت هذه الحقایق لما نجد من انفسنا الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتالم بالمولمات والتلذذ باللذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا بامثال هذه الاشیاء نعلم فی وقت اخر ان ذلک الجزم کان باطلا فارتفع اماننا عن الحس والبدیهة وبیان ذلک ان الطریق الی معرفة الاشیاء اما الحس او التخیل او العقل ولا وثوق علی احد من هذه الثلثة اما الحس فلانه نری المتحرک ساکنا مثل الظل والساکن متحرکا مثل الساحل لمن کان فی السفینة الجاریة ونری الصغیر کبیرا اذا حال بین الرائی والمرئی بخارات رطبة والکبیر صغیرا اذا کان بعیدا وایضا من المشاهد انه یری القطرة النازلة خطا مستقیما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة والمبرسم والمجنون یری صور الارتیاب فی ثبوتها وهی غیر موجودة واما التخیل فلان النائم یری فی الرؤیا امورا یجزم بها ولا ارتیاب فی کونها کذلک ثم بعد الانتباه متیقن ان کل تلک الاعتقادات کانت ظنونا باطلة وتخیلات فاسدة واذا کان کذلک فمن المحتمل ان یکون ههنا نشاة نسبتها الی النشاة الیقظة کنسبة حالة الیقظة الی حالة المنام فیعرف فیها ان کل ما تخیلناه او احسنا به کان باطلا واما العقل فلان تصدیقه بالامور اما ان یکون بدیهیا او کسبیا اما البدیهیات فلا تعویل لها اما اولا فلان حکم العقل بالقضایا التی تسمی وهمیة

ثم انه

ثم انه اذا عرف كونه في الوهميات فزال عن حكمه في العقليات واذا لم يسوغ اعتماد عقلية في البديهيات ففي النظريات اولى فلئن قلتم هذا اعتراف بان ههنا
حسا وخيالا ووهما وعقلا ونوما ويقظة وخطاء وصوابا وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان ذلك بنفسه يوجب
الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده
دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لا بد من التوقف فلئن حاول محاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسولة كان غالطا او مغالطا
لان تلك الاجوبة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلم يكن تصحيح هذه الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن
اثباتها الا بتلك الاوليات فكان البيان دوريا وهو باطل فهذا غاية ما يمكن من اصحاب الحيرة اورده بعض الافاضل من قبلهم **قوله** فالفيلسوف
يتداركه ما عرض لامثال هولاء اه يعني على الفيلسوف وهو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان وتبيين حال عوارض
الموجودات بما هي موجودات ان يتداركه ما اعترى لهولاء المتحيرين وامثالهم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكورة والثاني تنبيههم
وتذكيرهم في انه لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبهتهم الاولى بوجوه الاول ان الانسان وان كان من الافاضل والحكماء
فهو جايز الخطاء ليس كالملائكة ومن يحذو حذوهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات الذي هو منشا
الاغترار والجهل فوقوع منهم احيانا لا يوجب الظن في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المتخالفين في الراي ليس يجب ان يكونوا في درجة
واحدة من العلم واصابة الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركها الاخرون والثالث انه يجوز ان بعض العلماء
اكثر تحقيقا واصابة في طايفة اخرى من العلوم والمسايل ولاجل ذلك يقع بينهما مخالفات في عدة من المسائل والعلم باب واسع لا يلزم ان يكون
العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمقام حتى لا يخالفه عالم اخر فيه في شيء منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان يعلم قواعد
علم الميزان لكنه كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار و
العصمة عن الخطاء ما لم يزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فمن ركب متن القريحة من غير هذه الالة فهو كمن ركض دابة جموحة من
غير كف عنان لها او جذب خطامها فخرج لا محالة من الطريق يمنة ويسرة والركض تحريك الرجل ومنه اركض برجلك وركضت الفرس برجل
اذا استحثثته ليعدو والكف يجيء بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبهتهم الثانية فهو ان بعض الحكماء
كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويوتي بالفاظ ظواهرها مستبعدة تشمئز منه الافهام او مخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة وله
في ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح بمعناها فاتت المصلحة او لزم منه مفسدة ارجح من المصلحة الاظهار والتصريح بل
اكثر الانبياء المعصومين من السهو والخطاء الذين لم يوتوا من جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب هذه وتيرتهم وشيمتهم فان
كثيرا من ايات القران الحكيم واحاديث نبينا عليه واله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يوتون على صيغة المجهول وفي بعض
النسخ غلطا او سهوا بالنصب فبهذا المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف شغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروا واستكرهوه من العلماء
وهو تخالفهم في الاقوال والاراء وصدقوا اقاويل منهم غير مقبولة عند اوائل العقول واما تلك الامور الثلثة المذكورة فالمراد من الاول
ان المرئي بالذات والمبصر بالحقيقة هو الصورة المنتزعة من الامور الخارجية واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعمه الناس ليس على الحقيقة
عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم اذا اغمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف
ان زيدا راى مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة اخرى فايضة عن المبدا متمثلة عند النفس فان علم ان الصور
التي هي المدركة بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت وعدمت واذا التفت النفس
حصلت صورة اخرى مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني ان
الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما بينا والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من
الاضافة هو المضاف المشهوري اي ما من شيء الا وقد عرضته الاضافة واقلها كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشيء في نفسه اي لا وجود له
منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الموجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو
بعينه مبدائيته وصانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم شيئا غير نفس وجوده البسيط كما حقق في مقامه فوجوده نفس قيوميته للاشياء
والقيومية ضرب من الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات الا بالاضافة ولا يلزم من ههنا ايضا ان يكون كل شيء

[illegible]

من مقولة المضاف لان الواقع تحت شئ من اجناس المقولات انما هو المهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا مهية له فلا يقع تحت جنس اصلا عن جنس المضاف واما حل شبهتهم من الوجه الثالث فهو ببيان وجه الغلط الواقع فى تلك القياسات المتقابلة النتايج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة قياسه المنتج له والاخر باطل لفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل فى كل قياسين متقابلى النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما حل شبهتهم من الوجه الرابع فبان يق انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض فى ذلك الجزم ونخدش وجهه فح نشتغل بحل فى ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاوليات بالكسب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نتخذ الحجة على اثبات هذه الاوليات بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل الشكوك التى ترد على ذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاوليات بالكسب حتى يلزم ان يقبح البيان الدورى **قوله** ثم يعرفهم آه قد مر ان تدارك حال المتحيرين لوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثانى الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم ان لا واسطة بين المتناقضين فههنا شروع فى الوجه الاخر وهو بان يقال له هل اذا تكلمت بكلام يقصد نحو شئ معين من الاشياء او لا يقصد فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاسترشاد لانه يناقض الحال فى نفسه لان منشأ تحيره اذا كان شيئا مما سبق من تخالف اراء الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا محالة كان فاهما المدلولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغى الكلام معه بنحو اخر لا على النمط العلى المتعلم وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شئ فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة فى معنى واحد فكان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره واذا لم يكن كذلك فالاسم مشترك لفظى بين معان متعددة باعيانها الايشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعانى اسما مفردا واذا كان الاسم دليلا على شئ واحد كالانسان مثلا فهو مباين للاانسان فالانسان لا يدل على اللاانسان بوجه فالذى يدل عليه الانسان ليس الذى يدل عليه اللاانسان والا فيكون السماء والارض والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لا يخلو اما ان يكون الامر فى كل لفظ ومدلول هكذا او يلزم ان يكون كل شئ كل شئ او لا يكون ولا شئ من الاشياء نفسه فاداه الى ان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون الامر فى كل لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لا كلام ولا شبهة ولا خطاب ولا حجة وان كان فى بعض الامور يتميز الايجاب عن السلب دون بعض فحيث يتميز فيه الطرفان كالانسان مثلا يلزم ان يتميز فى غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا للمدلول عليه باللاانسان فيلزم ان يكون المدلول بالابيض مناقضا ايضا للمدلول عليه باللاابيض اذ لو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شئ الذى هو اللاابيض ابيض وكان اللاانسان انسانا لان اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت فى انفسهما لا ابيض فهى عين الانسان الذى فى نفسه لا ابيض اذ الابيض واللاابيض فى انفسهما شئ واحد فيعرض مرة اخرى ان كان كل شئ كل شئ فبمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة افة المتحيرين الذين هم فى صدد الاسترشاد فيعرف لهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان فى شئ ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا والفرق بين هذين القولين فيهما ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق ويقال له وجود فى والثانى بحسب الحمل المواطى ويقال له حمل على فاجتماع البياض واللابياض فى موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذلك ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شئ الانسان واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللالاانسان وهما ايضا متقابلان وقد نبه على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام فى ان كذبهما معا يوجب صدقهما معا **قوله** فبهذه الاشياء وما يشبهها اى بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجرى مجراه وحل الشبهة الحاصلة من القياسات المتقابلة النتايج للمتحيرين يمكن للفيلسوف هدايته وارشاده الى الطريق واما السوفسطائى المتعنت الذى غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وتكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب والايلام انه هذه الامور واحدها واحدة عنده فلو تحاشى منها فهو اقرار منه بان ثبوتها ليس كسلبها **قوله** فهو المبدأ الذى فى بينا غيره آه المقدمة الاولية التى دفعنا عنه قول من ينكرها وكذبها هى اول الاوائل التصديقية ومبدأ المبادى العلمية حتى ان نسبتها الى الاوايل والثوانى كنسبة مبدأ الموجودات وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدأ المبادى وان على الفيلسوف الاول اى من تعلم الفلسفة الاولى ان يذب عنها وانما قال ومبادى البراهين تنفع فى البراهين مع انها جزؤها التى لا بد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال فى كون البراهين نافعة فى معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات آه صحة هذا الاستثناء بان شان

البراهين ليس ولا يكون الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون
الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس لشيء من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية
لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات فالموضوعات التي تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية تعرف بالحدود
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق باينيتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء اعني التحديد و
الاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك
لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد هو البرهان لا بالنحوين البرهان
والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في ساير العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا
العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم
في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه
بل يبرهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت يصير موضوعات في علوم اخرى **قوله** وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم
هذا العلم الخ يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا لشيء واحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم نلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن ساير
العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم ومنحصر الى جوهر وعوارض الجوهر الى موضوع واحوال ذاتية
خاصة له كان الجزءان كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف ساير العلوم الجزئية اذا انقسم الى جزئين
موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشا هيهنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا
العلم فكلما فرضته موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم
بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر بنحو ما عارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو
الموجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون
هو هو بعينه اما المقارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسه اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شيء على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشتركان في كونهما موجودا انما هو الجوهر والموضوع
ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احواله مغاير للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون ساير العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان
الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لساير العلوم ومحمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصورات الخ يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخرى بحثا تصوريا وحديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي
التصديقية لمسائل العلوم الاخرى بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك بحثا برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
المتخالفان بحثا واحدا والعلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخبط بين العلمين
والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم **قوله** المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن مهية الجوهر ووجوده والاشارة
الى تعيين اقسامه الخمسة الاولية والبحث عن ما سوى القسمين المفارقين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم ومادته وصورته
ففي هذه المقالة بين مهية الجسم ووجوده ومهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي كان المطلوب من حال الجوهر وخواصه كان

بحسب شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحسب الحقيقة فالمطلوب فيه هناك مطلب ما الشارحة وههنا مطلب هل البسيطة وما الحقيقية
واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا او هو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له لا فصل له فتعريفه ينحصر في ذكر خواص له ككونه مقصودا بالاشارة
وكون الواحد منه موضوعا للاضداد ومن خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بالضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما اذا لم يعن بالموضوع موضوع الاعراض ولكن يعني به ما هو اعم منه كالمحل كان للجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة
للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف
من غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف ولنا في هذين
المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من مسفوراتنا من اراد التحقيق **قوله** فنقول ان الوجود للشيء قد يكون ان لذاته آه
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلب هل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلب
هل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول يختص بموضوعات العلوم والثاني بمطالبها ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو وجود ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون
موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء اخر يقارنه
او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محدود وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي ان يكون مترو كا ويكون
الاشتغال بالبحث مقصورا على الموجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به
الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة
من المقولات ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم
يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر و
الكيف كالابيض ومنه ومن الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء اخر ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فح يكون موجودا بالذات مبحوثا عنه في العلم فيكون
عرضا وعرضيا باعتبارين وجوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود البحت بما هو موجود بحت فانه وجود وموجود باعتبارين
وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون ملحوظا معه شيء اخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الاخر فصل **قوله** فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر
يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقال الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الشيء
الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد مغن عن قوله هو جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سيشير اليه فهذا القسم يخص باسم
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو
المخصوص باسم الجوهر وقد يرسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس
وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء وقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في في كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في
الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة في مختلف معناها في هذه المواضع
وليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة في جامعة لمعناها فان مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم تكن نفس الاضافة
مرادة بلفظة في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى لحرف اللفظ فيها بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فليست الفي في الباقية
مخصصة لمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء تقال انها في شيء فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا ليس هو
كذا او كذا ليبقى رسم العرض فان ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على

الباقى لامن ذاته بل بسبب القرينة فقوله الموجود فى شئ فرق بين العرض وبين حال الكل فى اجزائه لان وجود الكل فى الاجزاء قول مجازى لانه بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا يوجد فى واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية مثلا وقوله لا كجزء منه يفرق به بينه وبين وجود الجزء فى الكل ووجود طبيعة الجنس فى طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و بين عمومية النوع فى عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة فى المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق بينه وبين كون الشئ فى الزمان وكونه فى المكان على ان الشئ الزمانى لا يفارق المكان المطلق وبعض المكانيات لا يمكن ان يوجد الا فى المكان المخصوص الذى هو فيه كالشمس من فلكها والكواكب فى افلاكها وكل فلك فى موضعه لكن المراد ما ذكرناه انفا من ان وجود العرض فى ذاته هو وجوده فى موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك فكون الشمس فى فلكها ليست حيثية بعينها حيثيته وجود طبيعة الشمس وكذا وجود الشئ فى الزمان ليس عين وجود ذلك الشئ بخلاف العرض فان وجوده فى نفسه ليس الا كونه فى الموضوع ويخرج من قوله لا كجزء منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب منه ومن الموضوع واما مثل الرائحة التى يظن انها يفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التى يظن انها ينتقل من النار الى الماء فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة **قوله** واذا كان ما اشير فى القسم الاول موجودا فى موضوع ما اه واذ قد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع فى ان يكون شيئا متعلقا به القسم الاول واما ان ذلك الشئ جوهر او مستلزم له فلم يعلم منه فاذا لم يتبين وجود الجوهر بل معناه ورسمه فقط اذ ذلك الموضوع فى بادى النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا فى شئ على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا فى شئ كذلك فيكون جوهرا فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع موجودا فى شئ اخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا فى موضوع اخر وكان الكلام عايدا الى الاخر فاما ان ينتهى الى موضوع لا موضوع له فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم الجميع اذ مقوم مقوم الشئ مقوم له واما ان يذهب سلسلة الافتقار الى غير النهاية وهو ممتنع كما سيجئ فى المقالة الثامنة فى مثل هذا المعنى خاصة اى فى تناهى العلل والمعلولات القابلية والموضوع والعرض من جملة العلل القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهى الى موضوع لا موضوع له فيكون الجوهر موجودا لا محالة مقوما للعرض وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر فى اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا فى محل والعرض هو الموجود فى محل ومن عهد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذى وجوده غير مهيته الذى لا يكون فى موضوع والعرض بالموجود فى الموضوع ويعنى به المحل المستغنى عن قوام ما يحله فالجوهر موجود لا فى موضوع اى لا فى محل يستغنى عنه سواء وجد فى محل يفتقر اليه اولا والاول كالصورة والثانى كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض **قوله** واما انه هل يكون عرض فى عرض فليس ذلك بمستنكر اه اقول ان الذى ذكره من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود الجوهر انما هو الانتهاء اليه كان كلاما على سبيل التجويز العقلى فى بادى النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتى والشيخ يريد هيهنا اثبات الامكان بحسب الامر فى نفسه واستدل بوقوعه فى مثال السرعة والبطوء فى الحركة والاستقامة والاستدارة فى الخط والشكل كالمثلث والمربع وغيرهما فى السطح واستدل ايضا لاتصاف الاعراض بالوحدة والكثرة واحال بيانها الى مباحث الوحدة والكثرة واثبات عرضيتهما وباقى الالفاظ معناها واضح واعلم ان لنا فى عرضية هذه الاشياء نظرا والعرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة بل صفة يستغنى الموصوف فى تقومه نوعا عنه فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها فى وجودها النوعى ولا انواعها المفتقرة اليها فى مهيتها ومن هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة التى لا حد لها من السرعة والبطوء مستحيل الوجود وغير متصورة الا فى ظرف التحليل العقلى وكذا الخط المجرد من الاستقامة وكذا السطح المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يتمثل للفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة فى الخطوط والسطوح فالحق ان هذه الامور كلها فصول منوعة لتلك الاعراض وهى متحدة الوجود معها فلا حالية ولا محلية واما فى ظرف الذهن فهى باحد وجهى الاعتبار فصول لاجناسها ولا بالوجه الاخر منه فهى بالصورة منها اشبه بالاعراض بالقياس الى موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا فى نفسها واما الوحدة والكثرة فنحن ايضا نتكلم هناك فيما هو الحق عندنا وسنبين لك ضعف ما احتج به الشيخ وغيره فى عرضية الوحدة وا

وحدة

[illegible]

وحدة الشئ وتشخصه هي نفس وجوده والموجود في الوجود ليس عرضا فيه لمقومه بعينه فوحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات كما ستعلم انشاء الله **قوله** ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة اه اقول يريد انه قد وقع من جمع كثير متسمين للمعرفة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة امكان ان يكون شئ واحد بالشخص عرضا بالقياس الى شئ آخر وان يكون شئ واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع اخر كما تدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فقط كلامه يدل على وقوع الخلاف في كلا الامرين **قوله** وقال الحرارة عرض في جسم النار اه يكون بيانا للخلاف الثاني ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وساير المركبات التي يعرضها الحرارة عرض لجواز خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كجزء لا كالجزء لانها داخلة في معناها ولانها بحيث لا يجوز رفعها عن النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموصوفات في انفسها **قوله** وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك اقول يريد ان هذا اي كون شئ واحد جوهرا او عرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ بالثاء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اي في تحقيق ان الشئ الواحد لا يكون جوهرا ودفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اي المنطق موضع اشباع القول فيه او وان لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشيا بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون ذلك الفصل وبافساد قول من قال اشيا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا انا نعني بالجوهر الشئ الذي حقيقته وذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته وذاته لا يوجد في شئ البتة لا كجزء منه وجودا يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شئ من الاشياء بهذه الصفة حتى ان مهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شئ يكون هو في ذلك الشئ بهذه الصفة فكل شئ اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شئ مهية واحدة مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيئا من الاشياء التي هو فيه كالشئ في الموضوع ويكون مع ذلك مهيته غير محتاجة الى ان يكون شئ من الاشياء التي هو فيه كالشئ في الموضوع فليس شئ من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة ببسط لايق كما هو دابه في كتاب المنطق ولنذكر تلك الشبهة وحلها على نحو التلخيص المغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الراي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يتوقف في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما سيجي ليس موجودا متميزا في الوجود عن الجنس لا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما هو فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كون كل من الجنس والفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في جنس المركبات وفصلها الا ان لهما في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجواهر المركبة منهما جزءا منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا او عرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها وجود الشئ في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره ولا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شئ من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا او عرضا بالنسبة الى الامرين والجواب انه ان اريد بالحرارة الطبيعية النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من وجودها في النار كوجود الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت لا كجزء منها ليست كوجود شئ في الموضوع بل كشئ في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزءا للحار لا في النار ولا

وغيرها من حيث وجودها الحقيقي بل انما جزئها الشيء يكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك يصير الوجه جوهريا اي ذاتيا لا جوهرا ولا منافاة بين كون الشيء عرضا وجوهريا كما لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضيا وذاتيهما وهو ايضا قريب الماخذ مما سبق ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشيء الواحد جوهر وعرض والعرضي والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخيرين منهما اضافيان والاولين حقيقيان فكان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا فكذا العرض ليست عرضيته الا لانه امر في نفسه يحتاج الى موضوع كيف كان واي شيء كان لا بالقياس الى شيء واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء جنسا وفصلا او خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على احد هذين الاعتبارين اي الدخول في شيء والخروج عنه فهما احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشيء كالابيض عرض في نفسه وعرضي للحيوان ويجوز ان يكون عرضا في نفسه وجوهريا للشيء كاللون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشيء كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهرا في نفسه وعرضيا للشيء كالانسان بالقياس الى الضاحك او جوهرا في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي هذا وضح ان مجرد كون الشيء في المركب ليس كالجزء مما لا يوجب كونه جوهرا اذا لم يكن مهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت مهيته محتاجة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءا للمركب او لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي اذا كان وجوده في شيء فلا يكون كوجود الشيء في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس بما لا مزيد عليه ثم العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء كررا جماعا وقال ان لهم ان يحتجوا المذهبهم ان كل ما حل في شيء يكون لذلك الحال اعتباران انه في المحل واعتبار انه في المجموع واما الاعتبار الثاني فلا شبهة انه لا يوجب العرضية لانه جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود الشيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فح لا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا او عرضا وهذه هي التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا او عرضا واما حلها فبتذكر ما سلف حتى يظهر وجود الفساد في كل امر اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي فاستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ولا منافاة بين كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا بالغير واما ثانيا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حال الشيء مقيسا الى غيره فاستدل في نفي احدهما على اثبات مقابل الاخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضيا اي خارجيا ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا له بل المقابل له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا له الا كونه جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا فما ذكره من لزوم الدور فهو ليس لا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور والمستحيل لان جهة الافتقار فيما بين الحال والمحل المتقوم به مختلفة كما سيقف عليه واما رابعا فلما سيجيء ايضا من ان المادة الاولى مفتقرة في ذاتها الى نوع من الصورة اي نوع كان وليست مفتقرة الى شيء من الاعراض بخواص الافتقار وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان للمادة لكونها حقيقة مبهمة تحصلات مختلفة نوعية فهي كل منها يحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المقوم كل منها لوجوده النوعي فان زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس بالكلية بل زوال نحو واحد من انحاء وجوداته وتحصلاته **قوله** فنقول قد علم فيما سلف الفرق بين الموضوع والمحل فرقداه قد سبق في اوائل الفن الثاني من المسمى بقاطيغورياس الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لانه جزء معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعني بالموضوع ما كان بذاته ونوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شيء اخر فيه لا كجزء منه ويعني بالمحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شيء يقوم به سواء تمت ذاته ونوعيته به او ذلك الشيء او به فهو على كلا الوجهين

بجهر

يصير به بحال وصفة وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التى تسمى بالمشخصات فانها مما يفتقر اليها المحال بحسب خصوصية احوالها
الشخصية وكذا موضوع الصفات المفتقرة اليها الاصناف فانها مما ليست مما وقع الافتقار لعروضها اليه لا من جهة نوعيتها
وذاتها بل من جهة وجودها الشخصى او الصنفى **قوله** فلا يبعد ان يكون شئ موجودا فى المحل يعنى لما كان المحل بحسب المفهوم اعم من الموضوع
وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد فى العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون فى الوجود شئ موجود فى محل لم يصر ذلك المحل فى نفسه نوعا
قايما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المتعينة الا بما حل فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا يعنى بالمادة الا المحل الذى يتقوم نوعا من
الانواع بما يحل فيه ولا يعنى بالصورة الا ما يحل فى شئ يحصل نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل فى قوامه ونوعيته ربما لم تكن وحدها
فى تقويم المحل وتنويعه مع شئ او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة
فذلك الحال سواء كان وحده او مع شركة مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا خاصا يكون لا محالة موجودا لا فى موضوع لان فيه لا يتحقق الا
الامر ان احدهما الجملة وهو فى الجملة كجزء ليس لا كجزء فلا يكون الجملة موضوعا له ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء المحل وثانيهما المحل
وهو ليس وجوده فيه وجود شئ فى شئ القوام والنوعية بدون ذلك الشئ بل وجود شئ فى شئ لا يقوم نوعا او لا يتم قوامه الا بما حل فيه فظهر
بين ان بعض ما فى المحل يمكن ان لا يكون فى الموضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات انية هذا الشئ الموجود فى المحل لا فى
الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجئ عنقريب فاذا ثبت بالبرهان فهو المختص باسم الصورة ومحله باسم المادة فى مثل هذا الموضع اى من جهة
كونه حالا فى محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمى فان
هذه الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجئ فى مباحث العلة والمعلول واعلم ان فى قوله واذا اثبتناه فهو الشئ الذى نخصه باسم الصورة
مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب المفهوم على ان وضع الاسامى موقوف على وجود المسميات فى الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون
صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياه نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن فى درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكذا كون
صور العناصر باقية فى المركبات الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو بط عند امعان البحث والنظر لكن ليس ههنا موضع بيانه وسنتكلم
فى ذلك فى موضع يليق به ان شاء الله تعالى **قوله** واذا كان الموجود لا فى موضوع جوهرا اه يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة
والمركب منهما لانه لما كان معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها فى موضوع وكذا كل مادة جوهر
بشرط ان لا يكون فى محل اخر لانه اذا لم يكن فى محل لم يكن فى موضوع اذ لو كان فى موضوع لكان فى محل كما هو المقرر من كون نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص فيكون المحل الحقيقى ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقى والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شئ واحد الا باعتبار و
بحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانه شيئان لا شئ واحد الا باعتبار وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود
بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والموجود بالعرض غير محدود كما مر **قوله** وقد عرفت من خواص التى لواجب الوجود يريد نفى كون المادة
والصورة والمركب منهما واجب الوجود بتعرف خواص الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة
وان من خاصيته ايضا انه لا مكافى له فى الوجود والمادة والصورة متكافيان فى الوجود كما سيجئ اثباته فمن هذا نعلم ان كلا من هذه
الثلثة اعنى المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود فى نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسمانى يوجب وجوده واما نفى
كون الواجب جوهرا فسيجئ التنبيه عليه فى المقالة الثامنة **قوله** فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما اه يريد اولا تقسيم الجوهر الى
اقسام الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كون كل قسم من اقسامه فى موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم او لا
بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته واما صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا فى جسم من الاجسام بالتحريك على
وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركه على وجه اخر لكونه غاية او علة علة ام لا وهذا اجود التقسيمات لشموله المادة والصورة
المفارقتين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما فى الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شئ لا يتم لها فى ذاتها
وجود محصل نوعى الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زمانى وهو لا يكون الا فى عالم الاجسام واما اثبات كل
واحدة من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق فى هذه المقالة وهى الجسم وجزءاه وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا
من الوضوح وكونه جوهرا متصلا فى نفسه قد مر اثباته فى الطبيعيات واثنان منها يقع اثباتهما فى المقالة التاسعة واما المبحوث عنهما

فى

في الطبيعيات فلذلك من حيث وجودها النسبي من حيث كونهما مبادي الحركة **قوله** فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب
منه الغرض هذا الفصل تحقيق مهية الجسم حدا واثبات وجوده وانيته فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما
كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والاخر منزلته منه منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين نحو وجود هاذين
لكن اثبات وجودهما يتوقف على معرفة الجسم بحسب مهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاولى لنا معرفة
الجسم وتحقيق مهيته اما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس
ليس هويته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الاثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد
لليقين التام الا ان ههنا بيانا برهانيا بطريق اللم وهو بمعرفة ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والمهيات امور انتزاعية
تتبع كل منها نحوا من الوجود ضربا من التبعية فان الوجود بنفسه متقدم ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف و
اكمل وارفع من معلوله وكل معلول فهو من رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة
من الشرف والكمال الى حيث يحيط بجميع الموجودات والنشآت حتى لا يغيب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عن نور وجهه ذرة في الارض
ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلول وجهة النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوجوده ولا حضور لذاته في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته
وهو الوجود الانفصالي الامتدادي الذي وحدته عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس له من التحصيل الوجودي
قدر ما يمكن ان يجمع كله جزئه ولا من البقاء ما يشتمل اوله اخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله
ما يفوت اخره واخره يعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض عنه فهو غايب عن بعض اخر وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه
الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غايبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة والتفرقة
والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره ثم لو خيبته نوبة الوجود اليه
لكان عدمه شرا ووبالا لا يليق البخل به على مبدء الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه وبقي
في كتم العدم انواع جم غفير مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون
المبدء ذا قوة غير متناهية في الفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في الانفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في
الانفعال كما سيجيء **قوله** واما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء لا تتجزى فقد فرغنا وذلك في الطبيعيات
وان كان اللايق به ان يبين في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق به ان يذكر في الالهيات وذلك لان
نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم للجسم ومبدء فصله الذي هو القابل للابعاد الا ان
الواقع هناك كان من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه عن صاحب هذا العلم ولا
يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بنحو من البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا في علم اسفل بنحو اخر من البيان يناسبه بعد وضعه
وتسليمه من العلم الاولى بذلك النحو فكان صار بوجه اخر من احوال نفسه **قوله** واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان تقول
ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقيق مهيته وتعريف معناه على ما قد جرت العادة به ان يقال انه الجوهر الطويل العريض
العميق والمراد منه كما سيبينه الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد يعني بحيث يمكن فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القائمي واختلف
في ان هذا التعريف بالمعنى المذكور حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا ولا قابلية للابعاد
فصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فلوجوه الاول انه لو كان جنسا لوجب ان يمتاز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك
الفصول اما ان يكون في مهياتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني
يلزم المطلوب وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو ممتنع الثاني انه لو كان جنسا لكان جنسا للنفس ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون علمنا
بجوهريتها اوليا حاصلا دايما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك فهذا خلف الثالث من الوجوه الذي اعتمد عليها ان الجوهر يتصور بامور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون المهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والمهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد

المتن

المعنى الاول فلا يصح الجنسية لكونها سلبيا وان فسر بالثاني فكذلك لان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق المهية وان فسر
بالثالث فمن الجائز ان يكون معروض تلك العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا
لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ذاتي الى آخره واما رابعا فلان المهية التي يقال عليها الجوهر
اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الآخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هف واما المركبة ففيها اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او لا فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا وهو بط كما مر و
ان كانت جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا للماهية اصلا وهو المط واما نفي كون القابل للابعاد فصلا
فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحوها من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية
فينتقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في المرتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة ومثله باطل بالاتفاق سيما
وهذه السلسلة محصورة بين الحاصرين وهما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه يحتمل الوجوه
اما اولا فبانا نختار ان فصول الجوهر ليست بجواهر في ذاتها ولا يلزم هنه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا محصل الذات ذا مهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه
حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل
هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء من المتقابلين كما ان الانسان الموجود
في نفس الواقع مثلا ليس من حيث مهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرضي للآخر ليس المراد به ان احدهما
عارض للآخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون
الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه ومهيته واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما سيوضح
اليه ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا مهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر
لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضيته لذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القايم بغيره بخلاف الجوهرية فانها
حال المهية بالمعنى الذي مر حده وجنسوه واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره لا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسا لجريان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج
تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما ينساق اليه
الافهام القاصرة ومنه ينشأ هذه الاغاليط وذلك لانهما يتحدان في الوجود بل على نحو عروض كل من المهية والوجود للآخر وكذا حال
المهية مع التشخص حيث ان للمغايرة بينهما في ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين هو المهية التي
وجودها ان لا يكون في موضوع جنس للمهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي وبالمعنى الآخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع ليس
جنسا لشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفس وساير البسائط الصورية وجودات صرفة دونه
الحصول وقول مفهوم الموجود العام عليها قول عرضي فقول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز
ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية
والسلبية وعن هذه الوجوه جواب آخر انسب بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره
يجري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصل فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والآخر فعل فعرف
الجوهر بمقولتين اخريين وقد عرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول الشكل وهو من مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان
وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموضوعاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها يجعلونها عنوانات تقصد بها نفس المحكي عنها بهذه العنوانات فكذلك المراد بما
ذكر في تعريف الجوهر كون المهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مسلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه فالكون المذكور

هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول انها ترديد غير حاصر اذ من الجائز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا
هو كون الذات بحيث متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى ثابت سواء كانت في الذهن او في
الخارج محققة او مقدرة وذكر في الاسفار وجوه اخرى في الجواب واما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما
لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يقال المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا
تحته اندراج النوع تحت الجنس وهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق
اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشيء لا يكون فردا لنفسه
وثانيهما ان لا يكون كذلك ففيهما وجوه ثلثه والممتنع في كون المركب من الشيء ومن امر اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس
هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير لا غير الا ترى ان الانسان ماهيته واقعة تحت جنس الحيوان وجزءاه وهما الحيوان والناطق
ليس شيء منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره في نفي كون
القابلية للابعاد فصلا فبما وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر في عنوانات الفصول هي مباديها لا انفسها فالمراد بقبول
الابعاد الواقع في تعريف الجسم انما هو مبدأ هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسي بان الفصل هو القابل للابعاد دون
القبول فهو ليس بشيء لان القابل ايضا مفهوم مفهوم اضافي ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر هو ذات المعروض له والموصوف به **قوله**
فيجب ان ينظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق اه يريد بيان ان المعتبر في حد الجسم او الماخوذ في رسمه بقولنا
الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس وجود تلك الامتدادات فيه بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط
خط كيف كان وخط مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما اخيرا كذلك واما قلنا الفرض ولم نكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها و
الكواكب ولم نكتف بالفرض اذ ربما يقع ذلك بالفرض في جسم فجسمية كل جسم سواء وجدت فيه الابعاد كالمكعب او لا ليس بوجود
شيء منها بل بكونه بالصفة المذكورة فذكر اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق فقط مشترك يقع على معان مختلفة فالطول
يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا ولهذا عرف اقليدس الخط مطلقا بالطول ويقال للامتداد المفروض والموجود اولا و
بهذا المعنى قد يكون طول الكواكب هو بعدها عن الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن دايرة البروج ويقال لاعظم الامتدادين
المحيطين مقدارا ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر الجزء من اجزائه بدنه المار اليه على استقامة وهو ما
القدم كما في الانسان واما الذنب ويقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه اعتبارا بحركة نشو الانسان وهذا لا يعم
الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر في العرف ما يقع بازاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان
يكون في سواهما بحسب تجوز او نقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي معاني الطول فيقال لاصغر البعدين المحيطين بالسطح
مقدارا وللمواصل بين يمين الحيوان ويساره وللبعد يقاطع بعدا فرض اولا وللسطح وهذا لا يخلو عن تجوز والعمق قد يقال للبعد
الواصل بين السطحين وللمفروض ثالثا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما يخص العمق بالمفروض اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل في السمك
بالاخذ من السافل الى العالي ثم ذكر انه ليس يعتبر في جسمية الجسم شيء من هذه المعاني اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان
يتحقق في كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه شيئان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة
ما لم يتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط
الكرة في ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل ويظهر محورها او خط اخر وذلك اذا تحركت على غير المحور وذلك لان جسمية الجسم
وكذا وجوده جسما متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشأ للحركة اللازمة كما في الفلك او العارضة
كما في العنصر فاذا بطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون ساير معاني الطول مما يصلح كونه ماخوذا
في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معاني العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم به اذ الجسمية
بما هي جسمية لا يقتضي ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من
لوازم وجوده الخارجي لكن ليس نحو وجوده ولا ايضا من لوازم الماهية ولهذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا

الجسمية

الى ان يجيء البرهان الدال على امتناع تناهيه فكذا يمكن تصور معنًا من غير ان يخطر بالبال تناهيه ومن تصور جسما لا متناهيا فليس ممن تصور شيئا ناقصا او جسما لا جسما بل من زعم ان جسما غير متناه فلم يتصور الموصوف او الموضوع الا جسما ولم يخطأ في تصوره لكنه اخطأ بالتصديق في نسبة احدهما الى الاخر والتقييد لكن قال ان الجسم اله فانه اخطأ في التصديق لا في تصور طرفيه فكذا من قال الجسم الاله ولا كذلك من تصور جسما غير جوهر فيه قال بان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض لزوم التناهي والسطح في تحقق الجسم جسما فيكفي فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد اخر يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام كالكرة والحلقة المفرغة والشلجمي واعلم انه الى هنا تم البيان في ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق او لاحد من المعاني المذكورة مدخلية في تتميم وجود الجسم بما هو جسم ولا ايضا يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع الى الخط والى السطح لكن الشيخ اراد الاستظهار فابطل سائر المعاني تحصلوجها للتعريف بوجه مستانف فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا ابعاد ان يكون ابعاده متفاصلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست ابعاده سواء اريد بها الخطوط والسطوح متفاصلة فان له ستة سطوح متساوية واثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون موضوعا تحت السماء ليعرض له جهة الفوقية والتحتية وغيرهما لاجل جهات العالم حتى يكون ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الاخير بان يكون طوله هو امتداده الواقع بين السماء والارض وبين المحدد والمركز او اخذ من جانب المركز الى جانب السماء والباقيان على قياسه وان يكون عمقه هو الاخذ من الفوق الى اسفل والباقيان على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجوده جسما ان يكون اما السماء او في سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان السماء سيما القصوى لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا بشيء من المعاني الثلثة اللهم الا ان يكون متحركا بتلك الحركات مقاطعها مارة على الاقطاب واقطابها واقعة على المناطق احدهما بالذات والاخيرين بالعرض **قوله** فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل اه يعني اذا بطل بالبيان المذكور استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل لشيء من المعاني المذكورة فليس لاحد ان يلجئ نفسه في تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم للجسمية فكيف وجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول غيره الصالح لان يكون رسما بل حدا للجسم انه الجوهر الذي يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر واعلم ان فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوايم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلي كليا والثاني بحسب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا يتصور ولا يمكن وجوده الا للمقدار وعلى الوجه الاول يصلح ان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الاخر لا يكون التعريف الا رسما واعلم انه لا يمكن لاحد ان يفرض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي بان يكون موضع التقاطع منه نقطة واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما اذا لم يكن الابعاد على وصف التقاطع او يكون التقاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة لكن لا يكون تقاطعها على زوايا قوايم فيمكن فرضها ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنا عشر خطوط كلها اعمدة يكون تقاطع بعضها البعض على زوايا قوايم لكن على نقاط متعددة فان فيه اربع نقاط كل واحدة منها موضع التقاطع ثلثة اعمدة لا غير **قوله** وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار بها لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق اه يعني كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم هو مهية الجسم وحقيقته وهو الذي من جهته يشار الى الجسم في التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه الامتدادات موجودة فيه بالفعل حتى انه لو كانت موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه اذا قيل ان الجسم هو المنقسم في الجهات ليس يعني بذلك انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر الفردة او النظام من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكيم ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام في تلك الابعاد او من شانه ان يفرض فيه ذلك فهذا ملاك الجسمية وحقيقة معنى الجسم وغير ذلك من المعاني من الاعراض المفارقة لبعض ابحاء وجوده كما ان معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون جنسا لافراده المحصلة النوعية هو كون المهية بحيث يكون وجوده الخارجي لا في موضوع لا كونه بالفعل لا في موضوع والا لم يكن مهية الجوهر التي هي في موضوع جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة لمهية الجوهر بما هو جوهر فكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويعرف به وهو انه الجوهر الذي كان له الاول وصورته التي بها تمام مهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد والاقسام على الوجه المذكور وهو اي الجسم بسبب هذا

الكمال

الكمال وهذه الصورة هو الجسم لا من جهة شيء من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال
والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض اولى بان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو
تقويم الجزء للكل من جهة المهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما سيجيء ويظهر من قوله كذلك صورته
وهو بها هو ما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذي من شانه ان يفرض الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا لم يقع
الاكتفاء في التعريف بذكر الجوهر مع بعدها وقسمتها ايضا لتمام الحد وقد يوقع ذكر القسمة في الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة في
التعريف ليكون احترازا عن السطوح والخطوط الجوهرية منفصلة كانت في ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بها او المجوزين لهما
وقوله وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام اي ربما لزم شيء من
هذه الامور الفرضية كالمحاور والسطوح للافلاك وربما لزم شيء منها كل الاجسام كالنهاية السطحية اذ ما من جسم الا وله
سطح ما للزوم التناهي بالبرهان وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعنصريات
بحيث اما ان لا يلزمه شيء من هذه الابعاد والنهايات او يلزمه دون بعض فانه لو اريد بلزوم شيء من الابعاد والنهايات لزومه بشخصه
فلا لزوم اصلا لشيء في بعض الاجسام كالعناصر مثلا وان اريد بلزومه ما هو اعم من لزوم شخصه او جنسه فالسطح بمعناه الجنسي
لازم للبعض **قوله** ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل يريد بيان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب
السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد
مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه
النهايات والابعاد كلها بشخصها وربما بطلت بنوعها ايضا كما اذا بدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شيء منها اصلا الا السطح المطلق
الجنسي والمقدار التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها
اذ لو كان شيء منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بالشخصية عند زوال ذلك الشيء بشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح
المستوي مخالف بالنوع للسطح الغير المستوي واما المقدار التعليمي الجنسي وهو كونه بحيث يمسح بكذا وكذا فانه وان اشتبه على كثير
من الناس حيث لم يتبدل الاشكال الشمعة بل زعموا انه باق في الحالين واحدا بالعدد حيث راوا ان ممسوحها في الحالين اي مضروب
اجزاء مقدارها بعضها في بعض شيء واحد وذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمي طبيعته
مبهمة جنسية والمشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة تحتها لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها
الا بشيء من هذه الحدود المقدارية والمتصلات الكمية الاتصالية **قوله** فان اتفق ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اشارة
الى سؤال يرد على استدلاله على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجري هذا الاستدلال
في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شيء منها على الفلك بل يبقى كلها واحدة بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد اذ الكثرة قد توصف
ايضا بالوحدة والكثرة كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها في الفلك مثلا ليس
مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد جسم في العالم الا وفيه تلك الابعاد بل انما تقتضي في الفلك تلك الابعاد طبيعة
اخرى كمالية محصلة لنوعية الفلك فهي كمال اول للفلك بما هو فلك حافظة الكمالات الثانية وايضا لما ثبت عرضيتها للجسم الطبيعي
في موضع كالشمعة ثبت في الجميع فان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها في التقوم بشيء و
عدمه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتاخر والكمال والنقص عند محصلي المشائين
فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا متقوما به ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة
بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شيء منهما الا ما الذي
فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل هف فنقول ان الاتصال لفظ يقال بالاشتراك الصناعي على الخطوط
والمقادير وعلى الصورة المحصلة لمهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو جسم بالقوة اي بالامكان
لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية

الجوهرية

الجوهرية هو هذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدير ذلك الوجود فمتصلية الجسم الواحد
الشخصي بهذا المعنى وحدته الشخصية كلاهما شيء واحد كما سيظهر لك من كلامه **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن على تواردها على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن كلها
من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتأمل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتأخرة وجودها عن وجوده لابد
ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن من شأنه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها في نفسها وامتناع قبولها للابعاد
المتصلة اذ الحال في المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا امرا لا متصلا ولا منفصلا لتأخر وجود هذه الاشيا
عن موضوعها والمبهم مما لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لابد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التي من
باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى آخر لا بمعنى الذي ثبت عرضيته والا لكان الكلام عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا في
موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل في ذاته متهيئا لفرض الابعاد والمقادير
المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف حل
الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كان الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضية متأخرة الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها
متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل او الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر
مبهم الوجود انما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والنوع وليس لها في نفس الامر مرتبة في الوجود قبل
الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد وعمرو
غيرهما ولا متعين بمقابلات هذه التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة
في الوجود على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا حقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان
الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذا الاتصال الجوهري اذ المتصل بذاته الممتد بحسبه في
حد نفسه من دون قيام مبدأ الاتصال والامتداد بذاته بمعنى ان متصليته وممتديته نفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار
آخر اما كونه متصلا فلانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلان متصليته ليست بامر زائد عليه
عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء الزمان متقدمة ومتأخرة بذواتها فكل منها متقدم بذاته وتقدم او متأخر وتأخر باعتبارين وهذا المعنى
كما علمت غير المقدار مطلقا سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية بخصوصها كما ثبت عرضيتها جميعا في مثال تشكل الشمعة
الواحدة وهي من مقولة الكم والجسم الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصي من حيث له هذه
الصورة الاتصالية الجوهرية لا يخالفه جسم آخر في شيء من الاحوال العارضة للكم بما هو كم او للمقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر
والمساواة والمعدودية والعادية والتشارك او الصم او الجذرية او المكعبية او غير ذلك من عوارض الكم المتصل او المنفصل فلا يقال
انه مساو لجسم آخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره او مضروب في نفسه او مكعبه او مشارك له او مناسب له بوجه
او مباين له وانما الشيء من هذه الاشياء من حيث هو متقدر ومن حيث هو ذو جزء واجزاء يعده جزء منه وانما قيد الجزء بكونه عادا لذلك
الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث جزء منه
بجزء منه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم قوله وهذا الاعتبار اي كون الجسم بحيث يكون مقدارا وبحيث يكون له جزء عاد غير اعتبار الجسمية
التي هي من باب الجوهر وكونه الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد **قوله** هذه الاشياء قد شرحناها لك بوجه ابسط يحتاج ان
تستعين به اشارة الى ما ذكره في الفصل الذي في ابتداء القول في الكمية من المقالة الثانية من الفن الثاني في احوال المقولات من المنطق
هو قوله والجسم الواحد قد يؤخذ بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل تشكلها يحفظ
عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف فيها ذلك ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين
فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان معرضا للنسبة ابعادا محدودة
هي غير المحدودات المتعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وفي ذلك كمية والماء قد يحفظ جوهره ما يزيد حجما عند التخلخل فيكون

قد ثبت له جوهرية النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتعين مقداره الجسمي وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكرى اذا تكعب فان ابعاده لم تتغير
اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة لانا نعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الا
الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة بل معنى ما يقال فيهما من ذلك انهما في القوة المساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى
الاول لا يتقدر بشيء البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوي للمقدر لا يقدر بالمساواة ما يخالف
المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما
يجانس مقدره وكذلك ما يقدره فلا يتقدر بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا فانه انما يقع تقدير الاجسام
بذلك المعنى الآخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جسما فليست
الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض جسمية بمعنى آخر وهي ما اشرنا اليه وان كانت قرينة
من الصورة الجسمية وملازمة اياها وكذلك ايضا ستجد اشياء تشبه الكيفية وليست بكيفية والسطح ايضا الصورة غير الكمية
التي فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض
ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست بخارجة عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما كمية قطره فنظير كمية الجسم ولكن هي
كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما في الجسم ليس انما كان للسطح صورة يلزمها او يقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا انما قلنا ان كل
صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي هي من باب الكمية فهو يلزمه الجسمية
التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن
سمي المجرد جسما تعليميا انتهى فهذه المعاني مما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام في تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعينها هي
الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها في الفرق بين معنى الجسم اعني الطبيعي والتعليمي **قوله** ولهذا انما يكون الجسم
الواحد يتخلخل ويتكاثف آه يعني ولكون وجود الجسم الواحد الجوهري غير وجوده بما هو متقدر او مقدار جسمي يوجد الواحد المعين
كالماء مثلا يتخلخل اي يزيد مقدار جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اي ينقص مقدار جسميته على التدريج مع بقاء
جسميته بالمعنى الجوهري بحالها من غير اختلاف ولا تغير في ذاته كما هو شان موضوع الحركات الواقعة في مقولة واعلم ان الذين ينكرون
للجسم معنى آخر غير المقدار وللمتصل الحقيقي معنى آخر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حد مشترك يكون نهاية
جزء وبداية جزء آخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة في الكم ويضطرون بانفسهم الى نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان
المشاهدة حاكمة بوقوعها كما ان عند انحصار ماء القارورة وانشقاق القماقم الصياح الواقعة في النار وانكسار الاواني
في البرد الشديد ولهم في التقصي عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت قد علمت وجود المتصل
بالمعنى الآخر الذي هو المقوم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمناه على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا
الجسم التعليمي فنريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم
الطبيعي كما زعم اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعينها المقداري فالجوهر الجسماني من حيث كونه
قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم من حيث انه محدود ومقدر متهيئا للمساحة هو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات عرض له
التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن
لا في الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم امرا اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيها انه مقدار متصل في ذاته
لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة الحدود سواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او
في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة
ليس في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته فبالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض
بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ التثنية في كونه عارضا او
ثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد الجهات

من غير اشتراط ان يكون معه اخذ او اخذان ليكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اى الوجوه فالسطح بنهايته والخط بنهايته بنهايته وهذا كما ان الجسم التعليمى ينتهى بالسطح وسطحه ينتهى بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهى الجسم الطبيعى بالسطح وسطحه ينتهى بالخط وليس شئ من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من السطح والجسم والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر وبالمعنى الاخر عرض بخلاف الاخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض لان السطح باحد الاعتبارين عرض فى جوهر وبالاعتبار الاخر عرض فى عرض هو الجسم التعليمى والخط باحد الاعتبارين عرض فى عرض فى جوهر وبالاخر عرض فى عرض وقد علمت الفرق بين معنى السطح فى العبارة المنقولة عن قاطيغورياس وسيأتى ايضا ايضاح ذلك فى مباحث الكم فى هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم الطبيعى والاتصال المنسوب الى المقادير مما سيأتى واقعا المار ايضا فى المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هناك من معانى المتصل فيكون سببا لمزيد الاستبصار حيث قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له على ان يوجد كثيرا على انه مفهوم معنى واحد فيقع منه غلط فى معانى المتصل فمنها ما هو فصل الكم او الكمية ومنها ما عرض يلحق الاعظام من حيث هى اعظام ومنها ما هو عرض يلحقها من حيث طبيعتها واما الذى هو فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد فى نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره وذلك لان حده انه الذى يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع بينهما حد مشترك هو نهاية لجزئين منها وباعتبار اخر نهاية لاحدهما اعنى لما يجعل فى التخيل او الاشارة اقرب منك فكانه اول وبداية للاخر فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا المعنى هو معنى المتصل الذى ينقسم اليه الكم والى المنفصل ويعم معنيى المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل فى نفسه بل المتصل بغيره فيقال المتصل لما يوجد عنده طرف ونهاية واحدة بالفعل هى بعينها طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كانت نهايتين اثنتين لكان مكان الاتصال مماسة مثل الخط الذى متصل بخط على زاوية يحدهما نقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذى صار لجزاء ان لعرضين كسواد وبياض واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل فى حركته فان الجسم كانت حالة عند جسم اخر بانه اذا تحرك ونقل عن موضعه فانه نقلا يلزمه الطرف الذى يليه من الاخر حتى يصير الاخر معه حيث صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقى بحسب هذا الوضع هو الاول وان كان انما نقل اسمه من الاتصال الذى على سبيل الاضافة وكثيرا ما ينقل اسم لمعنى عن اسم شئ اخر فيصير بحسب صناعة ما الحق بذلك الاسم انتهى ما ذكره ملخصا وهذه المعانى كلها غير معنى المتصل المذكور فى موضع اخر الذى يصلح ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل لفرض الابعاد على الوجه المذكور **قوله** فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم اه هذا شروع فى اثبات ان للجسم جزء غير جسم يسمى عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصورة هذا غير صحيح لان النفس ايضا جوهر قابل للصور ولصدقه ايضا على اجسام قابلة لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصورة الجسمية ويخدشه ان من الصور المادية ما ليست بجسمية كصورة الافلاك والاولى ان يذكر بدل الجسمية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل للصور الذى يصح عليه باعتبار ما ان يقع اليه اشارة حسية وهذا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكائنة ثم فى جميع هذه التعاريف شئ اخر وهو ان الصورة بحسب بعض الاصطلاحات يعم الاعراض والهيات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع فالحق ان يقال فى تعريف الهيولى انه الجوهر المستعد بذاته لاية صورة وصفة جسمانية والاستعداد الذى بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية بل منشأها واما مع كون القوة الاستعدادية عنوانا لفصل الهيولى لانها جوهر مبهمة الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هى كالمعنى الجنسى بعض حقيقة شئ لا حقيقة تامة له وانما تمامها فى الوجود بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والمهية النوعية بالفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس بعض مهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل والمادة سيما الاولى لا يبطل ببطلان الصورة بل يبقى تشخصها متحدة باية صورة طرأت فالشجر اذا قطع يزول جنسها وهو الجسم بالمعنى الذى يكون جنسا لها بزوال فصله وهو النامى ولكن لا يزول جسمها الذى هو مادة بزوال الصورة النباتية التى هى مطابق فصله النامى فالمادة الواحدة بالشخص من شانها ان يتصور بصورة كثيرة مع بقائها بعينها لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص فى النوع ولا يمكن ان يتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذى بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة فى بقائه بعينه لنقص وجوده فيكفيه تحصل ما بالوجود والحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر بالقوة مندمج فيه النقص والحاجة الى التمام ليس فيها جهة الفعلية والكمال الا فعلية القوة وكمال النقص وبهذا يمتاز عن العدم الجوهرى كعدم زيد فهى جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من شان هذه الاجسام

الطبيعية

الطبيعية سيما التى يحيا لنا ان ينقسم قسمة انفكاكية خارجية ولا يكفى فى ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء صار مائين اذ لاحد ان
ينكر كون هذه الاجسام التى يحكم الحس باتصالها وطرو القسمة عليها متصلا واحدة فى نفسها حتى يلزم انفصال متصل واحد بل
نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هى وحدانيات هى متصلات فى انفسها و
لكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الفصل على شئ منها فالذى ينفصل فى الحس غير واحد ولا متصل فى الحقيقة والذى هو واحد
فى الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية **قوله** وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم
ذيمقراطيس الى ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست ببسايط على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسايط
صغار متشابهة الطباع فى غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا وتسميتها اجساما يمتاز هذا
المذهب عن مذهب القائلين بالاجزاء الذى لا يتجزى ثم اختلفوا فى اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل انها مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع فى الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء
ذو ثمانى قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازى وذكر الشيخ
فى الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين فى ابطال هذا المذهب بان تلك
الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز
على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلانه يستلزم بطلان المقدم وهو ليس بشئ
اما اولا فلان مبناه على تسليم الخصم انها متساوية الطبع فيكون البيان جدليا واما ثانيا فلان صحة البيان على تقدير تساويها بالطبع
موقوف على تساوى هذه الاجسام المحسوسة ومبادى الغير المحسوسة فى الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام
المحسوسة لا شبهة فى انها مختلفة الطبايع فاذا كان مباديها متفقة كلها فلم يكن الكل والجزء متفقين فى الطبيعة وان كان من الكل
والمجموع العدد الحاصل بانضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية فى الجميع فليس له طبيعة متاصلة
لها وحدة حقيقية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها او مخالفة له فى الطبيعة وكانه اخذ هذا الحكم من قول الشيخ فى الاشارات ان القسمة
بانواعها تحدث فى المقسوم اثنينية يساوى طباع واحد من الاجزاء طباع الكل الخارج المساوى له ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة
على الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام والافلا يخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اى القول بتركب الجسم المحسوس من اجزاء هى اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال
او متفقها وسواء كانت متفقة الطبع او مختلفة فى طبيعيات الشفا بالبيانات الطبيعية اى من جهة الحركة والتخلخل والتكاثف
ولزوم الخلاء وما اشبهها سيما الذى هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القايل بانها مختلفة الاشكال لاستلزامها وجود
الخلاء واما هيهنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان مما يسلمه الخصم او لا سيما ما هو اصعب اشكالا واعسر
دفعا من تلك المذاهب ببيان شامل كافل لابطال الجميع على نمط فلسفى واسلوب حكمى غير جدلى ولذلك قال فان قال قايل ان طبايعها وان اشكالها
متشاكلة الخ هذا ما ذكره ان القايل بوجود هذه الاجسام الصغيرة لا يخلو اما ان يجعلها بحيث لا ينقسم اصلا او ينقسم فى الوهم دون الخارج فعلى
الاول يرجع وجودها الى وجود الجوهر الفرد فلم يكن اجساما ولا مما يتالف من تركيبها الاجسام وعندهم انها اجسام ومبادى لاجسام هف
وعلى الثانى وهو تجويز انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون حال القسمين الوهميين فى انهما لا يفترقان والجسمين المنفصلين فى انهما لا يتصلان لامر
طبيعى جوهرى لهذه الاجسام بما هى اجسام او بسبب خارج عن الطبيعة المشتركة فان كان الثانى فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب مما يتقوم به
اصل الطبيعة والجوهر نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او سببا غير مقوم فعلى الاول يلزم عدم تعدد الاجسام وكون الاجسام
كلها منحصرة فى واحد بلا كثرة وانفصال وهو ظاهر البطلان وعلى الثانى كان جايزا من حيث الطبيعة الجسمية والنوعية اتصال المنفصلين وانفصال
المتصلين فيكون الاجسام من حيث جواهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجى اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبايعها المخصصة والمشتركة
جميعا وهذا القدر اى كون الاجسام قابلة للانقسام فى ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم يكفينا لما نحن بصدده
وهو اثبات جوهر فى الجسم ابسط منه وعلى الاول من الثانى وهو كون السبب المانع للافتراق عن الالتحام والالتحام عن الافتراق مقوما لهذه

الاجزاء سواء كان داخلا في طبيعة كل منها وجعيه بان يكون نسبته اليها نسبة الفصل الى النوع ونسبة الصورة الى المركب او تقويما داخلا في وجوده فقط فيكون نسبته اليها نسبة الصورة الى المادة يلزم اولا ان لا يخرج عن مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام الذي يمقراطيسية متخالفة الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام وان فرض كونها مختلفة الطبايع والانواع الا انها متفقة في الجسمية المشتركة وهي طبيعة واحدة نوعية في ذاتها وان كانت باعتبار نوع جنسا للاجسام المتخالفة الطبايع وسيجيء اثبات نوعيتها في هذا الفصل فهي من حيث جسميتها المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي فان كانت من حيث نوعيتها الكمالية ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية داخلة فيها وهذا مما لا يمنع من كون الجسمية بما هي جسمية تقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان طبيعة خاصة غير الجسمية المشتركة تمنعه عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي بنا الافتقار اليه في اثبات ما نحن بسبيله هو ان الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل انها في طباعها ان يقبل الفصل بعد الوصل او الوصل بعد الفصل فاذن ثبت ان هذه الاجسام غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق بقي ههنا احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين مخالفة لحال الجزئين الخارجين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيطة لا بسبب اخر مقوم او غير مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك لا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام وكانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة كان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها منقسما لا محالة فالبرهان متوقف على كون الجسمية طبيعة نوعية محصلة ليس كاجناس البسايط الخارجية كاللون الذي لا يتحصل له خارجا الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال وهو ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد فحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار واجزاؤه الوهمية ليس الا انفصالا لا خلقيا واتصالا فطريا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفكاك الاجزاء صفتان طارئتان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف المجامع للفعلية والوجوب وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية ثم مقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في اول الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى الاولى وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس بمعنى واحد فان الاول عبارة عن ضم قيود متخالفة الى الطبيعة نوعية او جنسية ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة عن تجزية واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاين يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر الا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي يمكن ان يصير وجودين فالاولى ان يتمسك في ابطال هذا الراي بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كلا من هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كري الشكل فيحصل منهما فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منهما متصل واحد هف وايضا اجزاؤها متداعية الى الانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء **قوله** فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام فهي كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام اه يريد اثبات الهيولى فاعاد اولا ذكر المقدم المحققة عنده بالبرهان المذكور وهو ان كل جسم من حيث جسميته فكونه جوهرا متصلا قابلا لفرض الابعاد في طبعه قبول القسمة الخارجية والطباع يقال للصفة الذاتية الاولية للشيء وهو اعم من الطبيعة لانها قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو كائن فيه اولا وبالذات لا بالعرض عن غير ارادة فاورد لفظ الطباع ههنا الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام **قوله** ثم قال فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد هي الاتصال في انفسها اه يعني لما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والاتصال ظهر هنا ان صورة كل جسم وابعاده المقدارية قائمة

[illegible]

لا بانفسها بل فی شیٔ اخر هو المعنی بالهیولی وذلک لان هذه الابعاد المقدریة اما نفس الاتصالات ان کان المراد بالاتصال ما هو فصل

ماهو فصل الکم واما اشیاء عارضة للاتصال ان کان بالمعنی الذی هو فصل الجوهر فانک قد علمت ان الاتصال بالمعنی الذی هو

لیس من مقولة المضاف یطلق علی معنیین احدهما کون الشیٔ بحیث یتشارک اجزاءه فی حدود مشترکة وثانیهما کون الشیٔ بحیث یقبل

الابعاد علی الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنی الاول علی الصورة علی الصورة الجسمیة کان اتصالها معنی عارضا لها وکانت تلک

الابعاد اتصالاتها وکانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابلة فی ظاهر الامر کما یظهر من تشکلات الشمعة فاذا اطلق علیه الاتصال بالمعنی

الاخر الجوهری کانت متصلة بذاتها لا بامر عارض ولیست فی ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابلة اذ الشیٔ لا یکون قابلا لنفسه ولا لمقابل

نفسه وعلی ای الوجهین لیست الابعاد والکمیة مما یعرض له الاتصال والانفصال الا بالمعنی الاضافی دون المعنی الحقیقی لانه ان کان المراد

الاتصال الجوهری وکیف یعرض الجوهر للعرض وان کان المراد الاتصال الکمی فکیف یعرض الکم لنفسه ولمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس

الکمیات الاتصالیة لا للامور التی معروضة للاتصال لان تلک الامور هی ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها وتحقیق الشیخ هذه المعانی فی

المقالة الثالثة وبالجملة فالاتصال والمتصل بای من المعنیین ارید یستحیل ان یبقی بعینه وقد عرض له الانفصال لان الشیٔ لا یمکن ان

یقبل نفسه فکل متصل بذاته اذا انفصل بطل وکذا کل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلک البعد وحصل متصلان اخران وکذا اذا حدث اتصال

بین جسمین اعنی الاتصال بالمعنی الحقیقی الذی هو اما فصل الجوهر او فصل الکم لا المعنی العارض الذی هو من باب الاضافة کما بینه الشیخ فی قاطیغوریاس

وقد نقلناه فیما مر فقد حدث متصل اخر وبعد اخر وبطل کل واحد من المتصلین والبعدین واللذین کانا قبل الاتصال بخاصیة ای

بما یخص بهما من هویة ولا ذمة لانه بطل بالکلیة بل لا بد ان یبقی عنه شیٔ مشترک بینه وبین ما یحدث بعده منه لانا نحکم بالبدیهة ان ماء

الجرة اذا صار فی انائین لم یعدم بالکلیة بمجرد الانفصال وکذا نعلم ان ماء فی الانائین اذا عاد الی الجرة لم یعدما بالاتصال فاذن قد ثبت

ان فی الاجسام شیٔ غیر الاتصال وغیر المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهری ومقابله من الانفصال وکذا لما یعرض الاتصال الجوهری

من المقادیر المحدودة وذلک الشیٔ لا محالة جوهر لتوارد الاحوال علیه مع بقائه بحاله ولکونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا یکون

امرا متعینا بالاتصال ولا بلا اتصال ولا بعدم الانقسام والوحدة ولا بالانقسام والکثرة ولا بشیٔ من الصفات والاحوال المختصة بالاشیاء

المجردة والمادیة لیمکن له ان یکون قابلا للاجسام وعوارض فانه لو کان فی ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان یعرض

التجسم ولو کان له صفات الاجسام کان فی ذاته جسما فکیف یقبل الجسم والشیٔ لا یقبل نفسه فعلم انه غیر متعین بشیٔ من الصفات المعینة

الا مطلق الوجود الجوهریة وهو المراد بالهیولی وانما قال انه موضوع مع ان الهیولی مادة للاتصال الجوهری اعنی الصورة الجرمیة

لانها باعتبار وجودها البقائی موضوع لکل صورة جسمیة حادثة وباعتبار تحصلها بتلک الصورة مادة لها واعترض صاحب

المطارحات علی هذه الحجة اولا بانها بنیت علی الاتصال ونحن لا نسلم فی الجسم الا الاتصال الذی هو من عوارض الکم وما قیل ان

فی الشمعة یتبدل الابعاد واتصال الواحد فیها باق بعینه فنقول ان الشمعة الطویلة اذا جعل مستدیرة اجتمعت فیها اجزاء کانت

متفرقة والمستدیرة اذا طولت تفرقت فیها اجزاء کانت متصلة والاتصالات والامتدادات فیها علی سبیل التبدل فاتصال و

امتدادها بعینه تم والوجه الثانی هو ان الاتصال المورد فی الحجة هو ما یقابله الانفصال ویبطل بوقوع الانفصال ویعود الجسم

بالاتصال مثله والذی یقبله هو الجسم وکیف لا یکون مثل هذه الاتصالات المتخصصة اعراضا فانها یحدث ویبطل والهیئة الجسمیة

والنوعیة لا یتبدل ونستغنی فی قوامها عنه فان کان وراء هذه الاتصال اتصال اخر فلقائل ان یقول هو الجسم لا غیره ولا یکفیکم ان

یقولوا انه لا یبقی مع الانفصال فان الذی یبطله الانفصال هو العارض لا الجوهری وان کان الجوهری یبطل بالانفصال فما

کانت الحقیقة الجسمیة یبقی مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان یعنی به ما لا یتصور ان یعقل الا بین شیئین وهو الذی یقابله

الانفصال فلا یصلح ان یکون جزءا لامر جوهری واما ان یعنی به ما لا یتوقف علی ان یکون بین اثنین ویکون اصطلاحا غیر ما یفهمه الکافة فهو

الامتداد وقد صرح المتاخرون ان هذا الاتصال امتداد جوهری ویذکرونه موضع الاتصال الذی هو صورة الامتداد الجرمی فیقول قائل

ان الامتداد القابل للانفصال هو نفس الجسم فهو القابل للاتصال ولا الانفصال والوجه الرابع هو انکم اثبتم فی الجسم امتدادا عرضیا وهو

الابعاد الثلثة والامتداد الجوهری هو الصورة الجرمیة والامتداد من حیث هو لا یختلف فلو اقتضی شیٔ من الجوهریة لکان الجمیع جوهرا وکذا الجانب العرضیة

والوجه

والوجه الخامس ان الامتداد الذي هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل في الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا في الاعيان فلا يتقوم به
الجسم لان الامر العيني لا يتقوم بالامر الذهني وان كان واقعا في الاعيان فهو امتداد حاصل فيحصل للمادة الواحدة امتدادان وهو محال
ثم اذا كان فيها امتدادان بالضرورة هو متناهيان ولكل واحدة منهما مقدار اذ لا يصح ان يكون امتداد بالفعل وليس بمقدار واحدهما
جوهري والاخر عرضي فهل هما يتساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما ففي مادة واحدة امتدادان احدهما اصغر والاخر اكبر فان
تقدرت المادة باحدهما يفضل الثاني على المادة فيكون بعضه لا في مادة وهو محذور واذا كان الامتدادان الجوهري والعرضي متساويين
في جميع الجسم ولا امتياز بينهما فهما واحد من جهة الامتدادية وخصوص المقدار والمحل اقول في الجواب عما ذكره اولا انه لا شبهة في ان
للجسم سوى الاتصال النسبي الذي من باب الاضافة بكلا معنييه اللذين احدهما من عوارض الكم المجرد والثاني من عوارض المتكمم الطبيعي
اتصالا بمعنى اخر وهو الاتصال الحقيقي وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض والجوهر ليست الا اتصالات
ومتصلات حقيقية لكن المستدل لما زعم ان الباقي جوهر وقد برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكمي لا يمكن ان يكون امرا معريا في ذاته
عن الاتصال مطلقا كما في الهيولى نعم مادة الاتصال يجوز خلوها في حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها الوجودي انما يكون بشيء
من الصورة الاتصالية ولا وجود لها في ذاته على الاستقلال واما عما ذكره ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات الشخصية بانها
يحدث ويبطل والمهية الجسمية والنوعية باقية لا يتبدل مغالطة نشأت من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية
الشيء هو تبدله مع بقاء الموصوف بشخصه لا بمهيته ونوعيته وهل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها تحدث
وتبطل والمهية الانسانية باقية لا يتغير في جواب ما هو واما قوله ان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري فجوابه كما ان للاتصال
معنيان اضافي وحقيقي كذلك الانفصال له معنيان احدهما الاضافي بازاء الاضافي وهو معنى الحدث المصدري اي الانقطاع بين شيئين
ونحوه والثاني حدوث اتصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال باي معنى اخذا فالانفصال سواء كان معناه عدم
الاتصال عما من شانه ذلك او وجود متصلين هو مقابل الاتصال واطلاق ضد الشيء على المعنى الوجودي الذي لا يجامع معه في القابل ليس ببعيد
وان كان الجوهر لا ضد له على الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه المعاني للاتصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ
في العبارة المنقولة من فاطيغورياس فالاتصال الحقيقي الكمي للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهري ايضا وحدث مقابل كل منهما وقوله
ان كان الجوهري بطل بالانفصال لما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال وهو شبه المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل شخص من الجسمية والطبيعة
في ضمنه ولا ينافي في البقاء الطبيعة فلا فرد يلزم واما عما ذكره ثالثا فيمثل ما ذكرنا في الوجه الثاني من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال
وتبديل لفظ الاتصال بالامتداد مما لا يضرنا وقد علمت ان الاتصال باي معنى كان يكون الانفصال بمعنى ما يقابله باحد الوجهين واما عما
ذكره رابعا فبانا لا نسلم ان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل نقول ان ههنا كما في الاتصال الحقيقي اشتراكا لفظيا يطلق تارة على المعنى
الجوهري وتارة على المعنى المقداري وليس في الجسم امتدادان في الجهات الثلث بل بمعنى ممتدية الجسم في ذاته كونه في ذاته قابلا للمقدار و
الابعاد والكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس
فبان الامتداد الجوهري امر واقع في الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذي هو الجسم التعليمي مجرد الابهام والتعين
حتى يكون الجسم الجوهري كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافراد لها نعم له في مرتبة ذاته الموجودة ابهام مقداري وتعين جوهري فقوله
فيحصل في المادة الواحدة امتدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى اخر فليس بمحال وجودهما وقوله فهما متناهيان
فاما متساويان او احدهما يفضل على الاخر قلنا الامتداد الجوهري ليس في نفسه متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو في ذاته مساو
للشيء ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو في نفسه ليس بكم نعم هو في الوجود موصوف بشيء من هذه الصفات
لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له في هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا في جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا استبعاد
في كون شيء تابعا لشيء اخر في اصل الوجود ويكون ذلك الشيء تابعا له في صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم متهيئا لقبول
الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون باقيا حين ورود احدهما كما في الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار
ما صح الانفصال على المادة ولولا ما وصفتموه اتصالا جوهريا ما صح للابعاد الثلثة ما صحت الابعاد المقدارية الا الانفصال على تقدير

وجوده فالقابل للانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم جزؤه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي
الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه ايضا مع الانفصال فصح ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما وصفتم بل هو مصحح لقول
القائل ان الاتصال الجوهري قابل للاتصال العرضي والانفصال ولا حاجة الى حامل فبطلت حجتكم فلا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزءا
لقابلهما باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشيء علة لما لا يجامع معه ولا يلزم ان يكون كل ما اشترط وجوده بوجود شيء اخر ان يبقى معه
فان النطفة لو لم يكن لم يوجد الحيوان فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذلك لو لم يوجد الاتصال الجوهري لم يحدث انفصال واذا احدث
الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما ما لا يجامع بل القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة للحيوان والاخر
يجامع معه ويستكمل به كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا تكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما سيجيء في المقالة الثامنة احدهما ان
المكون يبطل عند تكون ذلك الشيء والاخر ان يكون باقيا على وجود ذاته فالجسم بجزئيه قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول وغير
قابل بالمعنى الاخر بل القابل لهما هو جزؤه بالمعنى الاول ولا يحدث عنه بل عن جزئه بالمعنى الثاني وتتمة الابحاث المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك
الباقية والاوهام تطلب من الاسفار الاربعة **قوله** وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو
مستعد اي مستعد شئت فهو امر بالقوة الخ وهذا منهج اخر للفلاسفة لاثبات تركب الجسم بما هو جسم من وجود الهيولى الذي محضها
وهو قريب من البرهان الاول لكن لم ماخذا ولكم بنيانا واشد وضوحا منه وهو ان الجسم من حيث هو جسم ومن حيث له وجود اتصالي صوري
امتدادي امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه التي
من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون كل جسم بحسب مرتبة كونه جسما ومن حيث مجرد جسميته جهتان وهما الفعل والقوة او الوجوب
والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتين في الواقع موجبتان للتركيب موقعتان للتكثر الخارجي فان الشيء من حيث
هو بالقوة شيء اخر لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء ووجوده
والحاصل ان مرجعهما الى الوجود والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصححا لهاتين الصفتين فلا يكون الجسم من حيث
هو متصل بالفعل بعينه بنفسه من حيث هو بالقوة منفصل ومتحرك او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا
للاشياء فجوهريته الاتصالية شيء واستعداده للاشياء شيء اخر ففيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لان فيه قوة الانفصال
لان القوة على الشيء قوة على مقابله وكذا امكان الشيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد
فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل او لازما له لا اتصال حتى يكون
النسبة ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو بط بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء غيره
بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورته ومبدأ فصله البسيط وهو المتصل والاول مادته ومبدأ جنسه البسيط وهو الجوهر فهذا الذي
يسمى الهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتلخيص البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل
من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل
الثاني هو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل للشيء ولزيادة التوضيح نقول
لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا فالاول بط والا لزم ان يكون
اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه مستعد لامور كثيرة ولم يمكننا تعقل هذا الاتصال بدون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك
والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول بط لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من
الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخ اما ان يكون حامله الاتصال الجوهري او شيء اخر والاول بط والا لم يصح ان
يبطل عند خروجه بما يقوى عليه فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء غير
الاتصال يقارن الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى وههنا ابحاث الاول ان قولكم ان الجسم
او الاتصال من حيث هو جسم ليس قوة على امر ثم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة
قائمة بشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا

رجوعا الى الحجة السابقة بان يقال انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شئ متصل لكان شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو ممتنع قلنا
الصحيح امتناع ان يكون شئ واحد من جهة واحدة قوة وفعلا واما اذا كان شئ واحد بالفعل بالقياس الى شئ وبالقوة بالقياس الى شئ اخر
غيره فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا فى ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شئ اخر عنه ولا
منافاة بين وجود شئ وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الاتصاف بشئ موضع الحامل له
ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة والامكان هو بعينه منشاء القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة
وجودية ولا بد لها من منشا لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشا والمنتزع منه هو يجب ان يكون فى مرتبة ذاته
موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء يحمل فى ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا فى ذاته
بحيث يسلب عنه الشجرية والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون فى ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا الانه زيد بصفة وجودية يمكن
تعقلها من غير تعقل سلب شئ من الاشياء ففيه لا محالة تركيب من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له فى ذاته سلب كثير من الاشياء و
ليست الجسمية بعينها معناها سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه
الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب فى الخارج من الامرين احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والاخر ما به هو امر بالقوة
وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم ههنا انه فرق بين العدم المحض وبين العدم الواقعى الذى له حظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائره مما له مصداق فى الخارج فهذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهى
التى من شان موضوعاتها ان يخرج من القوة الى الفعل واما ساير الاعدام الذهنية التى ليست لها منشا انتزاع وتخصيص فلا يوجب
شئ منها التركيب الخارجى بل الذهنى ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبى والبساطة الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
علم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثانى ان اصل الحجة منقوض بوجود النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها
جوهر صورى ولها قوة قبول الكمالات والمعقولات وسنوح الارادات بالتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها فى قوة قولنا لا شئ مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هى نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هى عندنا مادية الحدوث ومجردة البقاء اذا كملت واتصلت
بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هى من قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هى من جهة تعلق
لوازمها وآثارها بالمادة البدنية فمنشأ الحيثيتين شيئان متخالفان احدهما المبدأ العقلى والاخر الجوهر البدنى والحق ان جميع جهات
الفعلية يرجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة يرجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتى كما سيعلم وهى منبع الشر
والآفات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النقض بوجود الهيولى فانها تفعل فيما تحتها وتقبل الوجود
عما فوقها فذاتها مركبة فى الخارج عن امرين باحدهما تفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان القبول هناك ليس مقابل الفعل فان الذى
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذى لا يجامع الفعل ففاعلية العقول بنفس وجوداتها الفائضة عليها من المبدأ الاعلى
بغير استعداد فالمغالطة ههنا باشتراك الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى فى نفسها وهو الذى ذكره الشيخ قال ولسائل
ان يسأل فيقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها فى نفسها هيولى وجوهر بالفعل يمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة
على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم كلما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى فيه قوة قبول الاشياء ينتج فبعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة وعلى وجه يكون نقضا تفصيليا وهو انا
لا نسلم ان كلما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى ويمكن ان يكون نقضا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ معناه
ان مقدماتكم لو صحت لوجب ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالى بط فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة
والا نقل الكلام الى هيولى الهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المطلوب واما بيان الملازمة فلانها فى
نفسها جوهر موجود بالفعل وهى ايضا فى نفسها مستعدة لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة فكو

مركبة بناء على ما ذكرتم والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى فقيرا بالفعل فان كونها في ذاتها جوهرا لا يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل
من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل هو في طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى
او مستعدة ليس يزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشيء بعض موجود محصل وكونه شيئا
حاصلا وكذا بين كون الشيء مستعد الان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع فالهيولى ليست الا مستعدا لان يكون
شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فهما معنيان احدهما ثبوتي اعتباري والاخر
سلبي اما الذي منهما ثبوتي فهو انها امر عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما
هو عام لكن لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشيء بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم اليه صورة يحصله وفصل
يخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها به تصير نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما
يجري مجراه امر عدمي الا انه لا بد ان يتقوم بامر به يقع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تقوم بها الهيولى واما نفس الهيولى
باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي
وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني
فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالماهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد
مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا او لا فنسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة
الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي محصل للجنس نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة
المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو
قولنا جوهر مستعد **قوله** فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية
في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا يختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز آه يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه
الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية مفتقرة الى المادة اينما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية
الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء واقلها
الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو
برهان الاتصال والانفصال فهو اولا جار في هذه الاجسام التي قبلناها ثم محتاج الى التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو
جسم طبيعة نوعية محصلة لا يختلف بالحاجة والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة
الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الحجة الاولى ونتمها في بيانه فنقول ان
الطبيعة الجسمية لا يمكن ان يختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال
وبعضها غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا يختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة
نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول ذاتية يحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقة جسميتها
نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا زائدا معناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير
حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول الا محالة ماخوذة من صورة مقارنة ايضا للمادة ولا يكون حكمها حكم الفصول
الحقيقية التي وجودها متضمن في وجود الجنس التي لا يمكن للجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها **قوله**
وبيان هذا ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة
ارضية يريد اقامة البرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احديهما صغرى وهي ان الجسمية
بما هي جسمية لا يختلف افرادها الا بامور خارجية والاخرى وهي كبرى وهي ان كل معنى كلي لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج و
امتياز افراد بعضها عن بعض الى امور داخلية متضمنة معناها في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط بل ربما يحتاج الى اشياء

سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى معنى نوعى متحصل فى الوجود بخلاف ما اذا لم يكن له فى ذاته وجود الا باموريتحد معه فى الوجود
ويختلف بسببها المتحصلات وجود فذلك هو المعنى الجنسى كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه امر مبهم متحصل فى نفسه
مالم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما فى جهة او فى جهتين او فى ثلث جهات ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس يمكن ان يصير
المقدار المجرد عن هذه المعانى موجودا فى الخارج ثم ينضم اليه آخر ليجعله خطا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا قائما ثم ينضم اليه
معنى يجعله عالما ويجعله كاتبا وامر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من انواع الكم المطلق ليس امرا محصلا فى الخارج ما لم يتنوع
بشئ من فصول العدد وحد حده لكونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس اذا تحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل
من خارج بعد كونه موجودا قائما مشارا اليه حسا او عقلا مجردا عن سائر الضمائم والمحصلات بل لا تحصل للطبيعة الجنسية التى للبسائط
كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم والعدد للمراتب الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم
بما هو جسم فانه باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول تمام الوجود فى الخارج فالجسم جهة محصلة فى العقل والخارج اذا انضاف اليه شئ به
يتحصل نوعا آخر كماليا وهو لا محالة صورة كمالية ليس بان يصير بالاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع احدى الفصول لونا
فقط بل جسما محصلا وشيئا زائدا على الجسمية يعنى الجسمية بالمعنى الذى هى به مادة لا بالمعنى الذى هى به جنس للاجسام المتخالفة الحقائق
فان الذى كلامنا فيه ههنا انه امر محصل نوعى او مبهم جنسى هو الجسم بالمعنى الاول فان لكل جنس سواء كان للانواع البسيطة
او للانواع المركبة اعتبارات عقليا احدهما ان اخذه بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شئ آخر وثانيهما اخذه مطلقا اى من غير شرط اصلا الا
مع شئ ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجودة فى الخارج وهى اجناس
المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنس وهى اجناس البسائط التى ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة
والجنس مما قد مضى بيانه فى فن البرهان من منطق الشفا وسيأتى ايضا فى الثالث خامسة هذا الفن فالمراد من الجسم الذى فيه الكلام
انه هل هو نوع محصل فى الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذى يكون مادة والا
فكل جنس بما هو جنس فوجوده عين وجود انواعه وجعله بعينه جعل فصوله وان خفى هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله على انك
قد تحققت فيما بين لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع
الى موضع آخر فى مثال الجسم والمقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا تحصل له
فى ذاته مفردة الا ان يكون متضمنا فيه معنى لحد الفصول المتخالفة فلا تحصل مصار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس ما به الاتفاق
نفس ما به الاختلاف فى الوجود واما الجسمية التى يكون الكلام فيها فهى مما يصح ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير من الانواع
لانها فى نفسها طبيعة متحصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا للفرض
الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او
صورا اخرى كانت بحيث يجعلها فى انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها
ولا ايضا اذا اثبتنا مع الاتصال الجوهرى شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس فى نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم مفردا بذاته عن
الضمائم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعنى المادة ذات الاتصال فى الخارج من غير انضياف شئ اليها لكن بحجج وبراهين يعلم
ان لا يمكن فى الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور التى لها كمالات زائدة على جسمية الجسم وهى مبادى لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك
والحيوان والشجر والدواب وغيرها **قوله** فليس ان لا يوجد الشئ بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته اه هذا جواب شك
يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شئ فى وجوده الخارجى الى مقوم يوجده فكيف يكون فى ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة
بين ان يكون الشئ نوعا موجودا فى ذاته وبين ان يكون يحتاج الى موجد هو غير ذاته وذاتياته فان المبادى كما سيجئ على ضربين الذاتيات
سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول او لا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات
للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور فالمبدأ الذى من القسم الاول هو الذى لا يحصل للشئ المتقوم به نوعا بدون ان يكون ماخوذا
معه فى وجوده واما الذى من القسم الثانى فلذى المبدأ وجود مباين لوجود ذلك المبدأ الا ترى ان العرض كالسواد والبياض

غيرهما متحصل الطبيعة في ذاته نوعا تام المهية في حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذلك
الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فله ذات متحصلة تامة الحقيقة الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين المبدئين
من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فكذا حال الجسم بالمعنى الذى هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة
التى بها يصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا فانه لا يحصل له في نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا
بانضمام فصل اليه فى العقل ضرورة ليجعل بانضمامه اليه محصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جائزا ان يوجد ثم اذا وجد ليس حد
مقدارا وشيئا اخر ليكون مركبا له جهة وحدة طبيعية بل مقدارا فقط وان كان ذلك المقدار بعينه خطا او سطحا حتى يكون
ما به الاشتراك بين انواعه عين ما به الاختلاف في الوجود كما اشرنا اليه لان طبيعة المهية الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجوداته
وتحصلاته ولا وجود للمعنى الجنسي الا مرهونا معناه بمعنى اخر في الوجود لا امر دونا وجوده بوجود شىء وان كان هو في نفسه متحصل الوجود
كرهانة العرض للموضوع والمادة للصورة وهكذا حال الجسم اذا ردف بصورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يوجد
بالاسباب التى لها ان توجد بها التى بعضها كالهيولى والاتصال وبعضها شىء اخر يفيده كمالا ثانيا ووجودا اخر غير وجوده
بما هو جسم مطلق واما الجنس البسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد معرى عن الفصول بل يحتاج في وجوده الى الفصول تلك
الفصول ذاتيات له لا يحوجه الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذات شيئا غير المقدار ومثلا بل حاجته اليها في نفس المقدار
لا في شىء زايد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يحوجه بدون لا وغير المقدار اى حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة
لا في شىء زايد عليها فان المقدار اذا تحصل بشىء من الذاتيات وصار نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا وشيئا غير المقدار
فان الخط وجوده مقدارا نفس وجوده خطا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يحوجه يخرجه اى لا يخرجه الذاتيات من المقدار
الى شىء غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة المادة الى شىء اخر فان لحوق الخطية والسطحية والثخنية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية
وان كانت لتلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان تتخالف انحاء وجوداته و
تحصلاته فيكون مقدار اخالفا المقدار اخر بنفس المقدارية كما اومأنا اليه مرارا واما صورة الجسمية اى الجسم بما هو جسم وانما عبر
عنها به ليدل على كونه امرا محصلا له صورة محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا بسيطا كما هو عند الاقدمين او
مركبا من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا
يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية ولا بفصل محصل لمعنى الجنسية اذ الفصل المعنى الجسمية وهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها والتى يختلف بها الاجسام امور لاحقة زايدة على الجسم ثم لا يكون اختلاف الاجسام بها اختلافا في نفس جسميتها
بل في كمالات زايدة عليها **قوله** فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة لما بين وحقق بالبرهان
ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التى لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما يختلف افرادها
الا بامور خارجية فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم بجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان يضم اليها كبرى فنقول
ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود فينتج فصرح باللازم وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجا
الى مادة وبعض افرادها غير محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة حاجة في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا
حتى يكون تارة موجودة لوجود رابطى بحلول مادة وتارة بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا يغير نحو وجود الشىء
النوعي ولا يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني
عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة
لا يمكن تجرده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر وكذا كل ذى مادة يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرها مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية يمكن ان يؤخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما ان الواحد قد يؤخذ نفس
الواحد وقد يؤخذ شيئا ذلك الشىء هو الواحد فان اخذت الجسمية بان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية بحته

فالجسم

ولا يوخذ كذلك الا فى الوهم وان اخذت شيئا لذلك الشئ هو الممتدة فى تلك الجهات كانت مركبة من شئ وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية
بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثانى الى المادة حاجة فى المهية والقوام وسيوضح لك هذا المعانى فى
مباحث المهية حيث يذكرون الفصل باى معنى فصل وباى معنى صورة وباى معنى نوع وان صورة الشئ تمام حقيقة نوعيته
حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا **قوله** الفصل فى ان المادة الجسمية لا يتعرى عن
الصورة ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد اه المقصود فى هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق
الصور وعليه براهين احدها ما سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل للهيولى
وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها
الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى فى ذاتها امرا
بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل فى الواقع لعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله
بالفعل سيما الجزء المادى فانه الجزء الذى به يكون الشئ بالقوة كما يق ان الكلى الطبيعى كالانسان المطلق مثلا موجود فى الخارج
مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك
ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزء صوريا للشئ لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود
مستقل ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكذلك كل مادة فانها بالقوة ذلك الشئ بخلاف الصورة للشئ فانها بالفعل ذلك
الشئ وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك
هف بيان الملازمة انها لو وجدت قايمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شئ اخر فيكون ذلك الوجود
لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام فى مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة
واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هى الجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم اولا جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية وانواع انواعها
هذا اذا كان المنظور اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادى واما النظر فى الترتيب الذاتى بين
الموجودات فى انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص تجوهرا فالصور النوعية
التى هى مبادى الفصول القريبة كالناطق مثلا هى اقدم فى الوجود من الصور التى هى مبادى الفصول البعيدة كالحساس و
النامى وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هى المادة الاولى هى بازاء الجنس الاقصى اعنى الجوهر قوله وايضا اذا
فارقت الصور الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز فى الوجود الذى لها خ او لا يكون اه هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى عن
الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت فان كان ذات وضع وحيز وكانت اما ممكنة الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت
مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون نقطة وما فى حكمها مما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال لكان
فى حد نفسه منقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت متحاذية الذات عن الخط وفرض انها انتهى اليها خط لم يخ اما ان يلاقيها
بنفسها فهى طرف الخط او ان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا لاقاها بنقطة غيرها فاما ان يتباين
النقطتان فى الوضع فيكون المتوسط منقسما وان لم يتباينا فيكون ذاته سادية فى ذاتهما وذاته متحاذية عن الخط فذاتاهما متحاذية
بالخط فذاتاهما متحاذيتين عن الخطين فللخطين طرفان اخران وقد فرضناهما نهايتين تهما هف وقد عرفت فى مواضع اخرى من الطبيعيات
وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة متحاذية مفرزة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل يكون
كالجواهر المجردة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر العقلية تامة الوجود
بالفعل فيكون خارجة عن جنس جواهر المادية والمقدر بخلافه وان كان الثانى فلا يخ اما ان يحل فيها المحصل لها من المقدار دفعة
او تدريجا على نهج الحركة فى حيز مخصوص فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت فى حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة و
ان لم يكن محسوسة وهو مح وان لم يكن فى حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا فى نفس المقدار ما يقتضى التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محة
لا بد ان يكون عند المصادفة فى حيز فهو اما فى جميع الاحياز او فى بعضها دون بعض والاول مح لان الجسم الواحد لا يكون له فى كل وقت

بما هو جوهر

الاخير واحد والثاني يلزم ترجيحا من غير مرجح ويظهر هذا اشد ظهورا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به
ليست الصورة المدرية لا المطلقة ولا المخصوصة لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرضت انها لبست تلك الصورة فلا يجوز ان
يحصل في جميع الاحياز التي للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيز كليتها او كلية جزئها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد
من تلك الابعاض فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في جزء ما من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض وذلك لا
يوجب الوقوع في جزء معين منها فلا بد من اختصاص مادة المدرة بحيز معين منه كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زايدة على
طبيعة المدرية وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذ غيرها من الاسباب في المعاني والصفات
لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل المفارق ونفس كونها هيولى وساير الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية
الى الجميع فلا يتخصص بها صورة معينة شخصية وحيز معين شخصي فان تاثير شيء الا بمناسبة وضعية وهي لا يكون عند المفارقة
فاذن قد علم ان امثال هذه الحصولات تحتاج الى طبيعية في جهاتها واحيازها التي يكون اجزاء الحيز عنصرها الكلي وجهته مما يحتاج
الى مخصص زايد على مقتضى طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر او وقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع
منها ينحرك اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك الموضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت
هذه فتحركت ايضا على سمت مستقيم الى هذا الموضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع عند كونها صورة بصورة اخرى بالقسر
فاذا حدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت بنقل ناقل نقلها الى هذا الموضع من موضع اخر وهو ايضا احياز عنصرها
الكلي الشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات فان قلت ما السبب في وقوع بعض من اجزاء الارض في جهة ووقوع بعض
اخر في جهة اخرى مع اشتراكها في الصورة الارضية قلنا الاجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الارضية لانها متصلة واحدة واقعة
بنفسها في حيز واحد لجهة السفل ما لم ينقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او حلول العرض فاذا انقسمت بسبب منها
فذلك السبب هو الذي عين حيزها كما عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها ولبسها تارة اخرى صورة المدرية لو صح لا تخصص لها
اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زايدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسائها هذه الصورة
ثانيا ليكون بتلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضعا ما وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو
كون قبول الهيولى لمقدار معين لكمال الا دفعة بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بشقوقها وهي كونها بعد التكاثف
والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصص والكلام على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة جهات
واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هف ومنشأ هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرضنا وجود الهيولى
معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي
لا حظ له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار
فالشيخ نبه على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان يقبل المقدار لا دفعة ولا
تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية علة
لها الوجود ولو عكس الامر لكانت المحالات عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم يحلها الجسمية **قوله** وايضا فانها الا
اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا لشيء لا تعري عن مقبوله هذه سبيل اخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان
وجودها لا يخلو اما وجود قابل او لا يكون وجوده قابل والثاني ح كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل
الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا
يمكن تجريدها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول
فلا يصح تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متحصلا
ثم يعرض انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرض له وصيره بحيث يتقدر بعد ان لم يكن ذا جزء لا بالفعل ولا بالقوة و
ذا حيز بالفعل بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات

وح لايخ اما ان لايبقى عند التقدد وقبول التكثر والاتصاف بهذه الصفات وجوده الخاص الذى لا يتقوم ويتحصل بانه لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم
والفرض اصلا فيكون وجود الامر العارض للشى مما يبطل ذاته ووجوده الذى به قوام ذاته وهو محال لان عوارض الاشياء كمالات ثانية
لها تفيدها فضيلة وتماما لا ابطالا وفسادا واما يبقى وجوده الخاص الذى من جهته الهيولى هيولى لكن وحدانيته التى كانت تستلزم عدم
انقسامه ولو بالقوة لم يكن مما يتقوم به الهيولى بل الامر عارض غير مقوم والذى فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون
ح للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها يكون واحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها
يكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة والصورة الجسمية قابل للامرين
من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا او يوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما فى حكمه فلنعد الكلام
الى ذلك الجوهر المشترك **قوله** فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكمه ان
يفارق الصورة الجسمانية آه لما لزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة
بحسبه لاجل صورة تلحقها كون جوهر واحد مشتركا تارة يوجد مفارقا وغير قابل للقسمة وتارة يوجد متقدرا قابلا للقسمة يريد
الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال شقوقه واقسامه فنقول انا اذا قسمنا جسما بنصفين فانقسم الجوهر الهيولانى بالفعل اثنين كل منهما
غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فههنا تجرد كل من الهيوليين عن
صورتها فيبقى كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر القابل
وقوع
قبل القسمة عن الصورة اى فرضناه بحاله كما كان من غير قسمة الا انه زايلت عنه الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل
جميعا فح لايخ اما يتحقق ههنا مخالفة بين هذا الجوهر الوحدانى الذى بقى وجوده واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال
جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين التى بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهى كجزء من ذلك او لم يتحقق مخالفة
بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهى واحدة فى الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا
يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت فى المقدار فهو مسلوب عنهما او بعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر
فالطبيعة واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث حال الا مفارقة الصور الجسمانية وتلك المفارقة مشتركة ولا زهد فى المفارقة
مشترك وايضا لو اختلف احدهما بشى دون الاخر كيفا وتكيفية او مقدارا فهل الكلام الا فيما به يختلف احدهما عن الاخر اما
بفساد احدهما بعينه وبقاء الاخر او بقائه وفساد الاخر فان كان المفسد المعدم له زوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون الاخر
فارتفاع الصورة الجسمية عن احدهما ان كان معدما له فيجب ان يعدم الاخر ايضا ارتفاعها وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية
معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو عين المط والمقصد جواز التجرد هف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما
للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شى ووجود شى اخر من شانه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد
لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا مقدار له اذ معنى ذلك
الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين تشبه نسبة
الكل الى الجزئية فيقال انهما اتحدتا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مح كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى
قوله كلامنا فى نفس المادة لا فى شى ذى مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التى يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين
اعنى مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم باقسامه يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة
بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشى اذا لم ينفصل عنه شى
ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا
من جميع الوجوه اى حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم
وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو المفروض
من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط **قوله** وبالجملة كل شى يجوز فى وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففى طباع ذاته استعداد

للانقسام

للانقسام اه لما ثبت من قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الاخر الذي
يختص بالمقادير والمتقدر انتهى هو الفصل والوصل بين الجسمانيات والانفعال بنحو اخر كالتخلخل والتكاثف فيتفرع عليه ههنا
قاعدة اخرى يتضح بها نفي اتحاد الهيولى بهيولى اخر عند التجرد بل تجرد الهيولى مزيد اتضاح وهي ان كل من شانه ان ينقسم في وقت
من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعه وحقيقة ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون ذلك الاستعداد ذاتيا مضمنا
في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في
الفلك والاجسام الصلبة المتابية عن الانقسام وذلك الاستعداد منشائه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله الا بالمقدار
فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شيء من شانه ان ينقسم شيئين بعد ان كان واحدا وذلك عند
انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وهو الذي به يستحق المادة الانقسام وما بال الذي اذا انتصل عند انعدم وهو الذي يستعد المادة للاتحاد قلنا لا منافاة بين
كون الشيء مهيئا للمادة لان يقبل شيئا مثله وبين انعدامه عند حصول المقبول اذ المثلان كالمتضادان لا يجتمعان في موضع
فاذا حدث احدهما زال الاخر والحاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الوحدة والكثرة فلا يقوم الا بالمقدار فلا يمكن ان يتعرى عن
الجسمية تفريع لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن انفكاكها بنحو اخر من الوجود بان يكون امرا عقليا
غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية ووجودها
وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل بالهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك
العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى بحسب الفرض
ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستصح الاحكام التي
ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية **قوله** ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حله فليس بكم بذاته فليس يجب
ان يختص ذاته لقبول بعينه دون قطر آه يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك ببيان ان
الهيولى في ذاتها ليس بكم وان كان وجودها غير منفك عن كم ما والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الانقسام
والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا صورة الجسمية التي بها قوام الهيولى امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة
الهيولى في ذاتها الى ساير الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول
منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون اكبر او اصغر وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة والجهة في الصورتين لما علمت ان
الصورة الجوهرية ايضا مما لا جزء لها متعينا وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك
بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي ايضا مما لا يجب بحسبها الاختصاص بقدر دون قدر فنسبة ما هو غير متجز في ذاته
كالهيولى او غير متجز تجزيا متعينا وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اي مقدار معين نسبة واحدة والا
لكان مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجز وغير مختلف النسبة الى كل جزء فمحال
ان يكون جزء منه في ذاته يطابق جزء من المقدار وهو في ذاته معري عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض
فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزؤه جزء المقدار وكله كل المقدار كساير الاوصاف التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول
الاشارة والشكل والحركة وغير ذلك فظهر بما ذكرنا انه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله هذا محسوس اي وجود
التخلخل والتكاثف مما يثبت باعانة الحس فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقيت في النار فيعلم ان
الشق لزيادة المقدار لما في القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق في داخلها مكان لما يفشو اليها ثم ما الذي الجاها
ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد الحس دخول الماء في قارورة نقص ماؤها فينكب على
الماء فيعلم النفس ان ذلك لاجل ان الماص يجذب بعض الهواء الذي فيها بالقسر فلو لا حصل التخلخل في الباقي يلزم الخلاء وهو محال فاذا كب
على الماء يدخل فيها صاعدا لرجوع الهواء الباقي الى قوامه الاصلي لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء الذي

من طبيعة التسفل فهذه حجة عند المص على التخلخل وعند الكل على التكاثف والاعتدادات التى ذكرها منكر والهيولى ومنكر والتخلخل و
التكاثف المثبتين عليهما عن هاتين الجهتين تعصبات خارجة عن التحصيل وتكلفات مصادمة للتحقيق **قوله** بل يجب ان يكون تعين المقدا
عليها بسبب يقتضى فى الوجود ذلك المقدار اه يعنى لا يكفى فى تعيين المقدار الجسمى وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه
من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد وان يكون من احوالها المقارنة لها لانه لا يخ اما ان يكون امرا مقارنا لها كالصور والاعراض واما ان يكون
امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شئ اخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر
حصول المقدار او يفيد استعدادا او لا ثم يفيد بواسطته المقدار او لا يكون افادته بتوسط شئ اخر فالشق الاول من الترديد الاول
هو المنا وكذا الاول من الثانى يرجع الى ما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير
فى الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثانى من الثانى فهو بط والا لزم ان يكون المواد والاجسام كلها
لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل
الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره فى القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم بط لان
الوجود يكذبه فكذا الملزوم **قوله** ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم اه يعنى لو فرض جواز
كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون كل منها كحجم غيره فالكلام فى تعين ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عايد لان نسبة ذلك
السبب الى جميع الاحجام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر منه حجم واحد على الجميع الا لامر يضاف
اليها فيكون بانضيافه الى المادة والجسمية يستحق المادة المقدار المعين فلا يكفى وجود المادة والجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود
السبب المفيد المصور للمادة بالكمية الخاصة الا مع انضمام شئ اخر او حال اخرى لاجلها يستحق المادة لان تصورها المصور بذلك
المقدار وتلك الكمية واذا اختلف المقادير فذلك الشئ ايضا يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيه اما بالنوع
او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدار الاعظم بالتخلخل والبرودة يفيد مقدار الاصغر
بالتكاثف والثانى كمراتب الحرارات والبرودات وكل مرتبة من مراتب الحرارة تفيد قدرا خاصا من الزيادة فى حجم القابل وكلما
صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا **قوله** وان كان الاشد
والاضعف يقرب الاختلاف فى النوع اه يعنى ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة وذلك معنى كون
فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد فى حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد الضعيف
وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل فى حدود الافراد شئ زايد على المفهوم المشترك داخل فى كمالية بعض الافراد ونقصها
عند اتباع المشرقيين التفاوت بين الافراد ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتى فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف فى الاشد و
الاضعف قريبا من الاختلاف فى النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد بهما راجع الى الاختلاف بالوجودات
للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثانى فلان التفاوت فى نفس الماهية بحسب كمالها ونقصها فى
ذاتها قريب من الاختلاف الانواع جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على كلا المذهبين معلوم
عند اهل البصيرة والاعتبار **قوله** فقد علم ان الهيولى متهيئة بعينها للمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات قد صح
من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد وان المادة فى نفسها لا تخلو لها من المقدار وان الجسمية يقتضى
مقدارا معينا وان السبب المفارق مما يقتضيه بل لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلاف وتعاقبها
لتوارده ان الهيولى الواحدة بعينها قد يستعد تارة لمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة
ايضا من المسائل التى هى مبادى العلوم الطبيعية اذ يبتنى عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخار
والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها **قوله** وايضا فان كل جسم يختص
لا محالة بحيز من الاحياز وليس حيزه الخاص بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف الاجسام انواعا اعلم ان لكل
واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اى منوعة

با الفصول م

انى نوع

الى النوع بالتقويم والتحصيل وهى عند محصلى المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس جواهر هى المبادى القريبة
لأثارها المختلفة وحركاتها وسكناتها الذاتية فيسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لها لصيرورة الجنس بها انواعا
مرتبة فهذه اوصاف وعنوانات لامر واحد فى كل جسم طبيعى فمن حيث كونه مبدأ للاثار تسمى قوة ومن حيث انه مبدأ للحركة
والسكون الذاتيين يسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة المجسمة يسمى صورة ومن حيث كونه متمما لهية الجنس يسمى كمالا وللمستدل
ان ياخذ الطريق فى اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحدة من هذه النعوت والجهات اما من جهة الأثار فكما بينه الشيخ
فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض
انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب ذاته ومن جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام
قابلة للانفكاك والالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء وبعسر كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب
والسماء وكذلك مختلفة فى كثير من الأثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهى مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى
طلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور فى حقها فمبادى هذه الأثار لا يمكن ان يكون هى
الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع فى الجميع وأثار المتفق متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة فى العنصريات
بل فى الكل بذاتها عند التحقيق فيتفق اثرها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوى نسبته الى الكل ولا البارى جل
اسمه لتعاليه عن صدور الكثرة عنه بلا وسايط واسطة بل الاشياء يصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاخس
فالاخس حتى ينتهى الى الاجسام وموادها وهذا اينا فى القول بالفاعل المختار عند التحقيق ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و
القائل به لسانا ينكره ضميرا والاخرج عن حدود الانسانية الى حد من حدود البهيمية فاذن لابد ان يكون مبادى هذه الأثار امورا
مختلفة داخلة فى ذوات الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهى صور نوعية جوهرية اذ جزء الجواهر جواهر فثبت ان المادة الجسمية
اى مجموع الهيولى والجسمية لا يوجد مفارقة لهذه الصور الكمالية فكما ان المادة الاولى انما يقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة المجسمة
انما يقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها بالفعل بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكا
قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه فى الوجود الخارجى قد اشرنا الى ان القضايا المعقودة فى احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادى للأثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر فى الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسرى
وغير القسرى مبدأ اما الحركة وليس بصورة والحرارة فى الحديد الحامية مبدء المحرق لجسم ما والحركة فى بعض المواضع سبب للحرارة
وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض
مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكونها مبادى جوهرية ليست متوقفا على
كونها مبادى فعالة بالحقيقة بل يكفى كونها معدات فان الأثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فهى ان كانت ذاتيات للاجسام
ومبادى لفصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالأثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها
فننقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى مخصصات هى ذاتيات تنقسم بها الجسم الطبيعى انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المط واما ما وقع منهم من نسبة الافعال والافادات الى القوى فمن باب المسامحة بعد
ما حققوا الامر من كون الفاعل فى الايجاد يجب ان يكون متبرئ الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثانى انا لا نسلم ان نسبة
المفارق الى ساير الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون له خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف
الأثار لاختلاف استعدادات بحسبها يصدر عن المفارق الأثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الاولية عليها والجواب ان
الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمى يستدعى منشأ وهو صفة متقررة فى ذات المستعد بها يستعد لامر فتلك لو كانت امرا عارضا
عن ذات الجسم لكان من قبيل الأثار فعاد الكلام فى ترتبه وعروضها حذو ما فيتسلسل الامر او يدور فلابد ان ينتهى بالاخرة الى خصوصية

فی ذات الجسم یکون متقوما بها متقدما علی الجسم وعلی ما یصدر عنه فاذا حقق الامر هکذا فلیس لاحد ان یرجع ویقول لما کان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها یحتاج الی صور مخصوصة مختلفة یکون هی اسباب اختلاف الآثار فما سبب اختصاص
تلک الاجسام بتلک الصور واختلافها بعد اشتراکها فی الجسمیة العامة لانا نقول ان تلک الصور بوجوداتها اسباب لتحصلات
الجسمیة المطلقة انواعا مخصوصة وهویاتها الفایضة عن المبادی مقومات للانواع بماهیتها الخاصة ولغفلة اکثر الناس
عن هذا یتحیرون فی فصول الانواع المرکبة بل البسیطة ویطلبون منشأ اختصاص الفصل کالناطق مثلا بحصة جنسه فی النوع
المخصوص کالانسان مع کون الجنس امرا واحدا فی جمیع الانواع التی تحته ولا یعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتاخرة
عنه فی الوجود والوجه الثالث انه یجوز ان یکون للمفارق جهات مختلفة بها یختلف نسبته الی الاجسام فیفید لبعض الاجسام
آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخری من غیر حاجة الی صورة نوعیة او یکون عدد المفارقات کثیرة حسب تکثر انواع الاجسام
کما ذهب الیه الاقدمون کافلاطن ومن یحذو حذوه من معلمیه واستادیه کسقراط وانباذقلس وفیثاغورس واغاذیمون وغیرهم
من اعاظم حکماء الفرس والمشرقیین والخسروانیین من ان لکل نوع طبیعی من الاجسام مدبرا عقلیا ذا عنایة بذلک النوع وهو الغاذی و
المنمی والمولد فی الاجسام النامیة لامتناع صدور هذه الافاعیل من قوی بسیطة عدیمة الشعور ولیس من نفوسنا والا لکان لنا شعور
بها کما نقله عنهم الشیخ الاشراق فی کتبه والجواب انا وان ساعدناکم فی اثبات المفارقات الکثیرة وانها مبادی فعالة فی هذا العالم
الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء کانت علی سبیل الاستقلال او علی وجه الوسایط امور مقارنة للاجسام
اذ لا شک ان النار محرقة والماء مبردة والارض مجمدة والهواء مرطبة والفرس یعدو والشجر ینمو والحجر یهبط الی غیر ذلک من الآثار
المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والقول بانها لا سببیة لها فی الایجاد ولا فی الاعداد مکابرة طریق آخر لاثبات هذه
الصور وهی من جهة تقویمها للطبیعة الجسمیة فانها وان کانت محصلة نوعیة فی العقل الا انها محتاجة فی الوجود الی محصلات ومقومات
اخری اذ یمتنع ان یکون الجسم المرکب من الهیولی والصورة الامتدادیة امرا قایما بالفعل لا یکون شیئا من الانواع التی تحت الجسم المطلق
فاذن مثل هذا الجسم یکون جنسا بوجه وان لم یکن جنسا من کل وجه کما حقق فی موضعه فیجب ان یقومه ویقسمه بالفعل شیء یجری مجری
الفصل وما یقومه بالفعل یجب ان یکون داخلا فی قوامه موجودا وان لم یکن داخلا فی قوام ماهیته وهو جوهر فذلک المقوم جوهر
وهو المسمی بالصورة النوعیة والطبیعیة فتبین انه لا یصح ان یکون الصورة الجسمیة فی الاجسام التی یتعاقب علیها الصور الطبیعیة تماما
لنوعیتها والا لکان یلزم ان یکون تلک الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فیکون الاجسام کلها نوعا واحدا وهو ممتنع ولا
یجوز ان یتقوم الهیولی بالصورة الجسمیة علی الانفراد وبالصورة الطبیعیة علی الانفراد اذ تبین ان مادة واحدة بسیطة لا یجوز ان
یقومها صورتان بل یجب ان یتقوم اولا الصورة الجسمیة بالصورة الطبیعیة فیتنوع ثم یتقوم المادة والجسم هو معنی ثالث لیس احد من هذه
الامور الثلثة باحدها بالفعل الا بفرض فارض واتحاد الهیولی بالصورة لیس کاتحاد الجسم بالبیاض فان الجسم له وجود وقوام بالفعل الا بالبیاض
ولا کذلک حال المادة من الصورة والاعتراض علیهما من قبل شیعة الاقدمین بوجوه من الابحاث الاول ان الاحتجاج علی حاجة الجسم
وافتقار المادة الی المخصصات التی سمیتموها صورا بلزومها للجسم وعدم جواز خلوه عنها غیر منتج لان استحالة الخلو لا یدل علی الجوهریة
وافتقار المحل الیها الیس لا ینفک الجسم عن مقدار ما وشکل ما وتحیز ما مع اعترافکم بعرضیتها ثم لو اوجب کون المخصصات مقومات
الوجود لوجب کون مخصصات الطبیعة النوعیة کالانسان مثلا ومیزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقویم والتحصیل بها
اقوی فکما سمیتم مخصصات الجنس انواعا صورا فهلا سمیتم مخصصات النوع اشخاصا صورا اذ لا یصح تقرره دونها وفی هذا الموضع
ابحاث مزادة علی طریق الاسئلة والاجوبة ذکرها شیخ الاشراق فی کتبه تعصبا ونصرة للقائلین بعرضیة الصور ونحن قد اوردنا
فی کتابنا الکبیر المسمی بالاسفار ثم حققنا الحق وعینا الصواب ولکن طرحناها هیهنا مخافة الاطناب والذی نذکره الآن من تحقیق
التفصی عما ذکره ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هی کمالات تستکمل بها المادة ویتوجه الیها الطبیعة من الوجود الادنی الاخس
الی الوجود الاقوی الاشرف ومنها ما هی لواحق غیر کمالیة لا یصلح ان یکون غایات اخیرة ولا متوسطة بل یکاد ان یکون من اللوازم الضروریة

للامر المقام اومن التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هى المسمّاة بالصور النوعيه والطبايع الجسمية و
الضرب الثانى هى العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة فى الوجود على الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو مادة ومحصلة الانواع
التى يخصها فهى يكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا **قاعدة**
عرشية اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل هو جوهر صورى
او عرض تابع فانظر الى مرتبته فى الوجود ودرجته فى القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم اليه والاثار المرتبة
عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقويم والعلية اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية اليه بالقياس الى قرينه بعد ان يثبت عندك انه لا بدّ
فى كل تركيب نوعى او صنفى من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئيه فيعلم ان نسبة الجوهرية اليه اولى لان مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية وان كان ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغنى القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر
الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا قائما به **المنهج الثالث** لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو من جهة كونها محصلات لماهيات
الاجسام الطبيعية تقريره ان هذه الامور اذا تبدلت فى الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست هى اعراضا زايدة اذ الاعراض
اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشئ وكل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر متحصل
القوام من عرض و البحث عليه نيابة عن القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل فى غيره ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب
ما هو فان الحديد يقبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او بجد الحديد ثم اذا حصل فيه الهيئة
السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا
جعل لبنات وهى بها بيتا لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الاجتماع الاشكال والاوضاع وهى اعراض فقد علم ان تبدل
الحد ودلا دخل له فى كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا ثم ان الاصطلاح المذكور فى رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب
وعدم تبدله وانما الضابط فى كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم
بحسب الوجود والكلام هيهنا فى التقوم بحسب الماهية والا فليرجع الكلام الى المنهج المقدم والموقف الذى سبق الكلام فيه هذا ما للذابين عن
الاقدمين ان يبحث فى هذا الموقف ونحن نؤخر الجواب عنه الى تقرير مسلك اخر فى هذا المطلب قريب الماخذ من هذا المسلك استدلالا
ونذكر البحث من طرف المنكرين فنشير الى الجواب على وفق اسلوب القوم ثم نعين الحق الصراح والمنهج الرابع وهو ان هذه الامور اجزاء الجواهر
النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هى جواهر مثلا حقيقة النار ليست مجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة النار
وكذا الماء والحيوان والنبات وغيرها وللخصم ان يقول اجزاء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذى هو جوهر مسلم انه جوهر واما
جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض والحرارة الا عرضا فهكذا نقول
الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذى هو الصورة المائية وايضا لا يمكنك ان تحكم ان الماء من حيث انه ماء
او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان تعلم بجميع اجزائه انها جوهر فيكون احتجاجك بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المط
الاول كيف والجوهرية اذا كانت لاجزاء لاجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزاء الاجزاء اذ المتقدم بالطبع
على المتقدم بالطبع على الشئ متقدم بالطبع على ذلك الشئ فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف
يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التى لا يمكن اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور وهذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات
نيابة عن الاقدمين واما الجواب عما ذكره فى الموقفين فاعلم انه من الامور المتقررة فى مدارك المحققين انه لا يجوز ان يحصل طبيعة
واحدة نوعية من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما فى حكمها اذا اريد بها المركب من شئ خاص ومبدأ الاشتقاق
كالاسود والابيض والرومى والزنجى اشياء لا حظ لها من الوجود انما الموجود فى كل منهما اثنان موضوع وصفة كجسم وكيفية او جسم
واضافة لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما من مقولة لم يكن بمجموعه ذا مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئين ولا ذا مقولة
واحدة عين المقولتين ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله اذا علمت هذا فنقول لا شك ان النار والهواء والشجر والحجر والحيوان
وغيرها الكل منها حقيقة واحدة محصلة ووحدتها وحدة حقيقية غير تعملية و لا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر

جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين في المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس في المركبات
متحد بالمادة الخارجية في الوجود والفصل متحد بالصورة فيه لزم ان يكون الفصول الجواهر جواهر فيكون مبادي تلك الفصول
اعني الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فلنشرع في الجواب عما يرد على المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل
في احد المنهجين ان كل ما يتغير بتغيره جواب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مراده على الاطلاق وفي كل موضع طبيعي تحت جنس
الجوهر له وحدة طبيعية وله حد معلوم كالماء والهواء وغيرهما وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فبتلك
القاعدة يعرف كونها من اي القبيلين فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هي المعاني الماخوذة من
الاعراض القائمة بها كما هو عند الاقدمين فان النار مثلا عندهم عبارة عن الجوهر المقداري مع ان الحرارة المحسوسة واليبوسة
وغيرهما من مجموع الاعراض القائمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية اذ هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا يتبدل بفرض تبدلها او زوالها جواب ما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه
الاعراض المحسوسة التي عندهم مبادي الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وما يشبه بالفصول
فيها ليست من الامور الطبيعية التي توجهت اليها الطبيعة واستكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر والدر والياقوت والانسان
والفرس والشجر فان لها علل اربع كلها ذاتية اثنتان منها مقومتان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجان عن عالم التعمل و
الاتفاق واثنتان منها للمهية وهما داخلتان في ذاته ملتبست احديهما بالاخرى في الوجود ولكل منهما حاجة الى الاخرى بوجه كما ستعلم
في الفصل الآتي ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور فالصورة الطبيعية هي جواهر واما قول
المثبتين للصورة في المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر وله وحدة طبيعية
فجزؤه لا محالة جوهر لانه اقدم منه في الوجود والعلم بكون مهية الشيء الواحد كالانسان مثلا جوهرا لا يتوقف على العلم بجميع اجزائه التحليلية
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه قابل ابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب في الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران
اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حده المعلوم وجوهريته فيقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشيء
لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشيء لا ينفك عنه في اعتبار من اعتبار ذاته وحيثية
من حيثياته فالجوهر جوهر باي اعتبار اخذ واية حيثية اخذت له واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فقد علمت الحال فيه فحمل الجوهر على
احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر بالذات فكل ما هو جوهر بالذات اي
المستغني عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا او مستغنيا عنه فان قوام الشيء بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء
ووجوبه لانه معلول وجهات الفقر تكون في المعلول اكثر منها في العلة فافتقار العلة الى شيء يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس
فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التاليف الطبيعي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتباري بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغني القوام عما يقوم به فيكون تلك النوعية غير مفتقر الى ما
يضمه بعد تحقق وجوده لذاته فلا يحصل منه وما يضمه في مرتبة اخيرة ذاتا احدية مندرجة تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر و
عرض لا شيء واحد جوهر او عرض هذا ما عندي على طريقة الحكماء المشهورة **كلمة عرشية** ان الذي هدانا الله بنوره والقاه
على قلبنا بفضله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية والوجود ليس بجوهر في ذاته
ولا عرض بل لاتحاده بالمهية يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصورة في الجنس ليس بجنس للفصل
المقسم لكن متحد معه في الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لازم اعم للاخر والاخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى
تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات

د الا كان

ولا ايضا تحت شئ من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان
وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر له جنسا اذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع الماهية فى الخارج فوجود
الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذى ذكرنا فمن هاهنا يتفطن العارف اللبيب ان الصورة النوعية هى ذوات بسيطة
وجودية والفصول عنوانات بسيطة لها وهى متمايزة بذواتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل بما يكتنفها
ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهى من علامات التشخص ولوازمه
وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته والمهيات متشخصة به كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة به كما ان كل فصل اخير
لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما يحصلها من معانى الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التى يتركب منها النوع الاخير فكذلك
الصورة التى بازائها حقيقتها جامعة بذاتها لجميع المواد والصور والقوى التى يتالف منها المركب الطبيعى كالانسان مثلا فان الصورة
البسيطة التى للانسان هى بعينها منشأ للحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هى بذاتها كل هذه الاشيا
وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كانت حيطته بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد فى مستانف الكلام عند غفلة
الانظار فى شرح هذا الكتاب انشاء الله وهو من الحكمة المضنون بها عن غير اهلها **قوله** فى تقديم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود
الغرض فى هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة فى الوجود وانهما متلازمان متلازم معلولى علة واحدة مع تقدم احدهما على
الاخر فى الوجود ضربا من التقدم **قوله** فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة
المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة التضايف او ما يحقق وتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة فى القوام
الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة وان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه
لو جردت الصورة فى هذا الوجود عن الهيولى لكانت مقدرة متشكلة بمقدار مخصوص وليسا من لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم
اشتراك الاجسام كلها فيهما واللازم بط فكذا الملزوم فهما اذن حاصلان فيها بانفعال وقبول للمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا
ان جردت الصورة عن المادة من غير وقوع قسمة عليها وجردت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا فى مقدارها بالاصغر
ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة فى الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما وقع الاختلاف فلا بد هناك من انفعال المادة وقد
فرضت مجردة عن المادة وعلايقها هف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودى فلا يخلو تلك العلاقة اما علاقة التضايف او علاقة
العلية والمعلولية اما الاولى فغير صحيحة بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان
كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا يعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما مر فليستا
مضافين حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوضعى مضافا مشهوريا فان الهيولية داخلة تحت المضافات لا يعقل
الا بالقياس الى ما هى قوة او استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هى تمام وكمال له لكن الكلام فى نفس
حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والالم يحتج فى استلزام كل منهما الاخرى الى استدلال لانهما يعقلان معا واما ثالثا
فلان كلا منافى الحال بين المادة والصورة المتلازمين الموجودتين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى
الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التى هى غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هى بالقوة اذا
تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فيصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود كلما
بصورة تجدد لها نحو اخر من الوجود يقع به مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق التضايف بل علاقة التلازم الوجودى
على نحو غير التضايف **قوله** فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
امرين متكافئين فى الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر يوجد لما ثبت ان العلاقة بين المادة و
الصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخلو اما ان يكون احدهما بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئين فى الوجود والتكافؤ
فى الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخرى وهذا منفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف
الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس

ليس مضمون كل منهما نسبتيا ولكن ليس اصلهما مضافين الا لانسب الى الاخرى

٧ او قوة استعداد له

يجوز ان يكون عدم شئ منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شئ لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون
احدهما علة لعدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا للرفع بل رفعا مع رفع كما ان وجود كل منهما
ليس وجودا حاصلا بوجود الاخر ولا وجودا يوجب لوجود الاخر بل وجود مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين ما ذكره في كتاب الشفاء في كثير
من المواضع على التفصيل وسياتى زيادة ايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث وفي غيره ايضا وبالجملة وقد علم ان الرفع قد يكون سببا
للرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد
يكون معه لا موجبا له كعكس ذلك او معلولى علة واحدة فيكون كاشفا عنه موجبا لحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميه حيث
ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولى علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر
وجودا او عدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فيكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح
وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخ اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يلزم
بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لو لا عرض لذلك الامر الثالث عدم او لو لا لم يكن هذا مرتفعا ولا يكون لشئ من القسمين لا ذاك ولا هذا
بل مجرد ان احدهما يرتفع مع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون
طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما كونهما متضايفين او كونهما واجبى الوجود لذاتيهما
او كونهما مستندا الى ثالث والكل مح فالشق المفروض الملزوم مح كذلك بيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب الماهية والمعنى
فيكونان متضايفين وقد مر انهما ليسا كذلك هف وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبى الوجود او لا والاول مح لانك قد
علمت ان لا تعدد في الواجب وان لا مكافى له في الوجود ولا في مرتبة وجوده وجود وايضا مثل الهيولى والصورة واحدهما بالقوة
والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثانى يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجبا لا بالاخر بل بثالث
فيصير هو صاحبه واجبى الوجود بشئ ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا ارتقيا في الحاجة فيكون ذلك الشئ الثالث حيث انه السبب المقتضى
لوجود كل منهما لا ينعدم شئ منهما الا بانعدامه كما لا يوجد الا بمداخلته وجوده سواء كان تمام العلة او بانضمام واسطة معه
فيكون ارتفاع كل منهما برفع شئ ثالث والمفروض انه ليس كذلك هف احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما
يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجب رفع الامر الثالث **قوله** فاذا كان رفعهما بسبب رفع شئ ثالث حتى
يكون هما معلولا هح فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما يتعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخ اما ان يكون اه هذا احد الشقين
الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا
لرفعهما فلنتامل في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهى اما بان يكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور
وتقدم كل منهما على نفسه وهو مح كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر
بعينه هو معلول صاحبه معلول معلول ذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التى يحتمله في اول النظر اذا
الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولى علة واحدة واما الشق الباقى وهو
ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر و
الاخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر هيهنا الى ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما
سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة **قوله**
فلننظر الى الان ايهما ينبغى ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هى العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة اه لما وجب
في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان ينظر ح ايهما هى الحرية بان يكون علة اما الهيولى
فلا يصح ان تكون هى العلة المقتضية لوجود الصورة لثلثة اوجه اما الاول فهو ان كل مادة لشئ بما هى مادة له حقيقتها القوة والاستعداد
وقد علمت ان المادة الاولى فصلها الذاتى انها مستعدة وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم للشئ لا يكون

لاخر ومعنى ما علاقة المتلازمين فان العلم باحدهما يوجب العلم بالاخر

مفيد الوجود فالمادة لا يكون مفيد الصورة بها وايضا كل ما هو سبب لذاته لوجود شئ لكل سبب له دائما من غير استعداد فلم يكن المادة
مستعدة وهي مستعدة هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم
علة لوجود شئ الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشئ فمحال ان يصير المادة علة لوجود الصورة الا ان تصير متصورة بصورة
اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا يكون
موجودة الا ويكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا ويتقوم بها الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات
فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما وعلة شيئا واحدا وكذا وجود المتاخر وحيثية كونه متاخرا
ومعلولا شيئا واحدا سواء كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت نسبة بالقياس
الى ما يقارن ذاته ذات ذلك الشئ او بالقياس الى ما يباين ذاته ذاته فان كلا القسمين مما هو جاير في الوجود اذ من الاسباب
ما هو سبب لما يقارنه ما يوجد عنه يلابسه غير مباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه وما يوجد عنه غير ملابس له فان العقل
الصحيح والذهن المستقيم لا يابى في اول الامر عن تجويز القسمين كليهما ثم الفحص يوجبهما والبرهان يقتضيهما جميعا فان من المبادي
ما هو سبب لما يباينه كالباري للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه كالموضوع للعرض فمن هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة
والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زايد على الواجب تعالى و
المهية علة للوجود قياسا على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها
بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من يزعم ان السبب للشئ هو الذي يكون متقدما عليه
بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشئ فاعلا يستدعي
سبق زمان عليه لم يكن فاعلا ثم سنح له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة
والماء فاعلة للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشئ لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون
مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر
ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لزم ان يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون
علة الشئ مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديد لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع
في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة وهو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان
والسبب للشئ لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشئ ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما يكون فعليته بشئ
استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشئ على نفسه اذ الشئ ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشئ فلو كانت فعليته بذلك الشئ لزم
تقدم فعليته على فعليته هذا مح فكون الهيولى سببا للصورة مح وهذه الحالة ليست بناء على ان ذات الهيولى ملتزمة مقترنة للصورة
اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان للسببية فرب سبب هو ملتزم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني ورب سبب هو مقترن
لمعلوله كالجسم للبياض ورب سبب اجتمع فيه الصفتان كالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع ههنا من جهة ان ذاتها
يستحيل وجوده الا بالمسبب فان الهيولى ممتنعة الوجود بالفعل الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل
اذ كون الشئ مقارنا وجوده لوجود شئ لا ينافي كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي تمهيد مقدمة
وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها وماخوذة بنفسها بالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام
الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين و
بحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان
يوجد في الخارج شئ هو جسم فقط بل لا بد ان يكون فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشئ جسما هو بعينه جعله
فلكا او عنصرا او انسانا او غير ذلك بل جعل الجسمية ووجودها تابعان لجعل كل من المخصصات الصورية التي بها يصير انواعا بحسب احد

الاعتبارين وما ذكرناه اولا باعتبار لخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة
الانواع والتالي بح فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شيء
بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة
لهيولى العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصورة اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار
ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها كانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها
في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا بالصورة فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة
الحقيقة اذ لازم المتفق متفق فان كان اختلافها لامور يختلف بها احوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود الكلام الى علة
اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم الخلف المذكور وان كان علة وجود هذه الصور المادة وشيء اخر غير مادي لان
المادة بنفسها هي العلة القريبة بل المادة وشيء منفصل فيكون في الوجود اشياء مختلفة كلما اجتمعت المادة مع واحد معين
منها حصلت صورة معينة منهما جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين اخر حصلت صورة معينة اخرى فيكون المادة لا صنع
لها الا القبول واما خاصية كل صورة صورة فانما تحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حقيقة
كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي بنفس ذاتها ومقومات مبدئها المفارق لا بالمادة والغرض ان المادة كما لا صنع لها
في الايجاد لصورة مخصوصة لا صنع لها في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان الصورة او امكان اثارها وانفعالاتها
وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال ذاتية او عرضية ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي
فلا بد فيهما من مادة يحملها اذ قد علمت ان ذاتها واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتي الفعل والقوة جميعا فالفعل وجهها للصورة
والقوة وجهاتها للمادة فاذن قد بقي ان المادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة الصورية بوجه من الوجوه واذا
كان من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احديهما هي العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي ضرورة
ان يكون هي العلة التي بها يجب المادة فلا بد هيهنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة هل يصح ان يكون هي وحدها علة
او واسطة او لا بل لا بد ان يكون شريكة علة غير تامة او جزء علة كاملة **قوله** فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها اه اعلم ان الصور
الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل عاقب اياها وصورة تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها
ببدل عاقب اما الضرب الاول منهما الذي يلزم الهيولى ابد الدهر تحقق لسبب الفساد فيها من القطع والضم والفصل والوصل
الا ما شاء الله من التجدد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار فهي مما يجوز كونها علة مطلقة او واسطة في افادة الهيولى
عند العقل في جليل النظر الى ان ينكشف حاله بدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي يفسد ويبقى المادة فلا
يتصور كونها علة مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تقدم المادة بعدمها
فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عن هذه الصور المستانفة لما علمت ان الصورة لا ينفك عن المادة فيكون ايضا
حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فينقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل الامر الى لا نهاية في
المواد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالمهية
ولوازمها والا انحصرت في فرد واحد وليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا يكون
الا في المادة فيلزم ذلك ان يكون موجودة قبل وجودها هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة او
شريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شيء واحد محصل المهية والذات يفيض عنه وجود
المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما لا بعينها اليه فيقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك
المبدء الاصل وبصورة ما كيف كانت لا يفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت العادمة عن المادة في تتميمها
اياها بافاضة ذلك المعطي مع ان كل واحدة من الصور تحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى هذه المادة

فالمادة لاتنعدم بعدم شئ من الصور المتعاقبة لحصول البدل له الذى يفعل فعله وهو المعاونة فى التقويم **قوله** فيما ان هذا
الثانى يشارك الاول فى انه صورة يشاركه فى انه يعاون على اقامة هذه المادة لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات
المبهمة متجددة الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها المقوم لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد
فهكذا حال الصورة المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان مقيم الهيولى مركب من جوهر مفارق اصل ومن صورة ما لا بعينها
بها يكمل افاضة ذلك المبدأ المفيض للمادة وانه اذا عدمت صورة من الهيولى يتعقب بلا مهلة لها صورة اخرى فى الاستبقاء والادامة فمن حيث
ان اللاحقة تشارك السابقة فى انها صورة ما تعاون المقيم القدسى على الاقامة ومن حيث انها تخالفها يجعل المادة بالفعل جوهرا
غير الجوهر الذى كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب القدسى بما هى صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنهما
المادة وهى بوجه اخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان يتشخص ولا فيؤثر فى الهيولى لتجعلها جوهرا غير الجوهر الذى كان قبلها بذاتها
المطلقة تقدم على الهيولى المطلقة الباقية وللهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها المخصصة لما تلزمها من التشخص بالتناهى
والتشكل والتحيز وغيرها ولذاتها المخصصة تقدم ايضا على الهيولى المتجوهر بتجوهرا مخصوصا **قوله** وكثير من الامور
الموجودة انما يتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب ضئ لا بعينها يجعل الجسم المستنير قابلا
لان لا ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد دفع الاستبعاد فى ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والاخر منتشر لا بعينه
بايراد مثال لبعد الاشارة الى كثرة وقوعه فى الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك
الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضئ كالشمس او النار والثانى السبب المتصل وهو الكيفية التى تعين المنير فى
الانارة وهى احد الالوان لا بخصوصه اذ الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النورى ويقف على سطحه
ولا ينفذ فيه كما فى الهواء ولا ينعكس منه كما فى الثقيل الصقيل فالهواء مثلا بحيث ينفذ فيه الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا ينفذ
فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه ايضا بل ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده فان كان
صيقلا ينعكس منه تارة اخرى الى شئ اخر على نحو يقتضيه وضعه من الاول والا يبقى على نفوذه الاستقامى الى ان ينعدم قوة
نفوذه او تنتهى هيئة مخروطة الى نقطة لا يذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا او بما يذهب بعدها بحدث منه
مخروطة اخرى راسه براس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب المناظر والمرايا والحاصل ان الشفيف والصيقل غير قابلين للضوء لفقد
الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضئ كاف لحصول الاستضاءة فى الجسم لكن كل كيفية بخصوصها تقيم الشعاع على خاصية بخصوصها
غير الخاصية التى تقيمها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء ممن جعل اللون غير الضوء واما على راى
من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المعين المخصوص فى الانارة ح كيفية اخرى فى القابل غير اللون كمراتب الخشونة ونحوهما من الكيفيات
الاستعدادية ثم لا ينبغى لاحد ان يناقش مع الشيخ فى تلفظه بنفوذ الشعاع وبالانعكاس بان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال
الشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا بمذهبه فى الشعاع وبغرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من اطلاق
النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل فى الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة
فى المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يخل بالمقصد اذ العمدة هو البرهان وليس
يجب ان يكون لكل شئ مثال وربما يمثل فى هذا المقام بان يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
لشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التى تقيم بدنا شخصيا
مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التى توردها على البدن وكلما يتحلل ويفنى غذاء بالحرارة المحللة المفنية له فتورد بدلا اخر يفعل
فعل الاولى فى بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقى والمتبدل **قوله** ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك
الشئ وبصورة فيكون مجموعها كالعلة له واذا بطلت هذا المجموع الذى هو العلة آه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة
ليس هو الصورة المخصوصة بما هى مخصوصة بل الصورة بما هى صورة ما وهى ثابتة عند بطلان كل صورة بتعقب التالية لها اذ من
المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شئ الصور يكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة لشئ ناقص الوجود

لايبقى

لا يستبقي الا بالصورة لا يمكن وجوده الا بها **قوله** ولكن لقائل ان يقول مجموع العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد
بمعنى عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد اه مبنى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون اقوى تحصلا
واكد وجودا من ذلك المعلول وان الوجود والوحدة متلازمان ومتساوقان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى وحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب فهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي فهو من الوجود
الجنسي فلقائل ان يقول اذا كانت الصورة لا بعينها علة للهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يصير الواحد بالعموم علة
للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجودا من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ما افاده
الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد وههنا كذلك
فان الواحد بالمعنى النوعي بل الجنسي هو طبيعة الصورة بما هي صورة على الاطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون
علة بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد
بالعدد او بان يقال الاصل ههنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امور يقارنه ايها كان لا
بعينه واليه اشار بقوله فيكون ذلك الشيء توجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة
العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البريء عن القوة والانقسام
وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة قابلة للانقسام والكثرة بامر يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كان طبيعة
الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والشخصيات علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة
لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التاثير باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر افراد
تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك المبدأ
الاصل ويبين حقيقته من انه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجواهر القادسة التي هي مبادي عالم
الطبيعة وغاياتها اذ ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية وسيبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة التاسعة ولهذا اعرض
عن ذلك واحال بيانه على ما سياتي ولكن يثبت بهذا البيان وجود جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الذكي
الفطن واما الوجه الثاني في الجواب السانح لنا بعونه تعالى فهو ان الهيولى ليست متشخصا متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوحدة
والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على اي نحو كانت ثم
ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي من غير انضمام وجود الخارجي اليها اذ لا
خفاء في ان السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا
العام المتحصل بنحو ما من الوجود بمثل هذا العدد الذي وحدته العددية لا يكون باقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه الشخصي يحصل
بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا او جنسا بما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول النوعية التي هي بازاء الصور النوعية
لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى واحد شخصي البتة
بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من تشخصاتها المتعاقبة و
مما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة
المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى ومهيتها جميعا واما الصورة
فيفتقر في تشخصها الى هيولى متعينة تعينها مستفاد من الصورة لا من تعين الصورة **قوله** فالصورة (اي اما صورة) لا تفارقها المادة
واما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها اه الغرض من هذا التقسيم ههنا مع انه قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد
لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفساد بما يعقبها فلا بد
للسبب المبقي للمادة ان تستبقيها بتعاقب الصور بانه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقب الماضية بالعاقبة فيكون الصورة من وجه واحد
شريك العلة الهيولى وباعتبار اخر جزء للمجموع الذي هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة اعني في تشخصها ومن وجه اخر واسطة

بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها العقلي والواسطة في التقويم والايجاد لابد ان تتقوم وتوجد ذاتا اولا ثم يتقوم ويوجد بواسطة شئ اخر اولية بالذات فهي بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء بالوجه الذي هي معينة لعلة وجود الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة واحدة او شريكها ثم لا يخ اما ان يكون علة الصورة هي بعينها العلة التي تبقى المادة بتوسطها فالقوام تيسر من مبدء واحد بعينه او من مبادي متعددة بعينها الى الصورة وبتوسطها الى المادة واما ان يكون علة الصورة غير علة المبقية للمادة بها فذلك فيهما اظهر اي كونها مقومة قبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر

قوله واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان تجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة يقتضيها ويوجبها بنفسها اه اما كيفية التلازم بين المادة والصورة التي تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلا بد ان يكون احدهما بعينها علة او جزء علة موجبة للاخر تحقيقا لمعنى التلازم في الوجود بين شيئين ليسا متضائفين ولا احدهما علة موجبة للاخر على الاطلاق وهما معلولا علة واحدة لا بان يكفي كونهما معين صادرين عن علة واحدة والا لكان كل معلولي علة واحدة بوسط او بغير وسط متلازمان وليس كذلك اذ العقل لا يابى من انفكاك احدهما عن مثل هذين عن الاخر وان جوزه بعضهم مستدلين بالمتضائفين ومثلهما كاللبنتين المخيستين اما المتضايفان فقد مر الجواب عن الاستقاض بهما فيما سبق من انهما غير منفكين منهما ايضا من افتقار ما لكل الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما اللبنتان المخيستان فليس بينهما تلازم وجودي عقلي بل تدافع في الثقل وتمانع في الميل الى الحيز ولا يجوز ايضا ان يكون العلة الواحدة يقيم كل منهما بالاخرى حتى يكونا في درجة واحدة من القرب الى تلك العلة ويقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق في الاستحالة بين ان تفتقر كل واحد من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فاذن لا بد ان يكون احد هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجدة وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور لا يمكن ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت الصورة للسببية لكن الشيخ استانف في الكلام لنفي بالسببية عن المادة ههنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة لكانت موجبة لوجود ما تستكمل به فيلزم ان يكون شئ واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو مستكمل قابل وبالقوة ومن حيث هو موجب وجود شئ كامل وبالفعل ومحال ان يكون شئ واحد من جهة واحدة يكون بالقوة وبالفعل جميعا ويكون متصورا بما يتصور به وناقشا لما ينتقش به وعلى هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التي تتصور في الفكر بصورة علمية معلما عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين باحدهما تصور وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لا محة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كمال زايد على ذات الجوهر القابل فربما يوجب فيه اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرهما فيكون ذلك الامر الكمالي هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فتسلسل تضاعف الصور الى لا نهاية فيكون الصورة مما له التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يصير به الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر بينهما لكان من حق ما يسمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس لانه انقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه وهو ثم ان الصورة وان لم يكن تفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة للمادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى وللصورة لها بالصورة وبوجه اخر تقيم كلا منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المتحصلة بالصور المطلقة من جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة قوامها والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشئ على نفسه اذا الشئ يتقوم بالعلة ما لم يتقوم به المعلول فكيف يقوم العلة بما يتقوم به ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بان يفيد كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذا التقدير وقد بينا ان الشيئين اثنين اه وانما قيد التقوم فيهما بالافادة لئلا ينتقض بتقوم

كل من الهيولى والصورة التشخصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها فى الافادة والايجاد والصورة تفتقر الى الهيولى فى ان يكون حاملة
تشخصها وقابلة وجودها الشخصى **قوله** وتبين بذلك الفرق بين الذى يتقوم به الشى قد مر بيان هذا الفرق وكما ان المقارنة بين
الشيئين لا ينافى سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة للهيولى وان كانت مقارنة
لها وليست الهيولى علة وجودها وان قارنتها ولا كونها فى الهيولى مما يقدم على كونها موجودة فى نفسها فان بعض الاشياء
امور يتوقف وجودها فى انفسها او لانفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده
فى نفسه متقوم بوجوده مقارنا لموضوعه والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر فى العلة
والموضوع كذلك فان العلة موجودة فى نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول او لا موجود والموضوع كذلك سواء قارنه
العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم للشئ بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق
ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما به كالجوهر الجسمانى للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض
قوله وبين بهذا ان كل صورة يوجد فى مادة مجسمة فبعلة ما يوجد اه قد ثبت وتحقق مما ذكرنا ان كل صورة جسمانية
سواء كانت مادته الهيولى الاولى او المادة المجسمة بما هى مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة
والمركبة يحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فهو ظ لان المادة لو كانت سببها الكانت لزمتها دائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى
كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا تخصص لها بشئ من الصور فلا بد فى تخصصها به من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة
ليست موجبة ولا فاعلة ولانها فى ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا كله
فى مواضع اخرى من هذا الفن منها فى مباحث القوة والفعل ومنها فى مباحث العلة والمعلول ومنها فى مباحث الماهية ومما
يجب ان نعلم ان الصورة وان كانت بما هى صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذى سبق لكنها مما يفتقر من جهة تعينها
الشخصى وما يلزم تشخصها من التناهى والتشكل وغيرهما من الاعراض والحركات والانفعالات اذ لا يخ جسم من الاجسام من تجدد
حال فى ذاته او فى لازم ذاته فيفتقر الى قوة استعدادية او قابل ذى قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى مادة
فكل من المادة والصورة يفتقر الى الاخرى بوجه اخر كما سبقت الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص
الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت تشخصه بذاتها كما يدل
عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو مح وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص
مادة المادة فيتسلسل وان كان تشخصه بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة
فان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى
كامر هى القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية
او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها مما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه
مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية للصورة الشخصية والصورة بنفسها لا بشخصيتها علة فاعلية لتشخص الهيولى
واما الصورة بتشخصها فهى علة لكون الهيولى جوهرا خاصا متشخصا بالفعل غير جوهريته الناقصة وتشخصها الناقص المستمر
فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اى جهة كان غير صحيح لانه
يتوقف على انضمام ذات كل منها الى ذات الاخرى وذلك متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا
ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما
موجودا والا لكان للماهية وجود اخر ويتقدم وجودها ويلزم الدور او التسلسل فكذا ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة
للمنع لكونها بديهية والنقض بحال الماهية والوجود غير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متغايرين منضم ومنضم اليه بل
انثنيتهما بضرب من التحليل فى الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل

ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط الطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد الاعتبارين موجودة خارجا و
ذهنا وبالاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم

تذنيب واعلم ان في هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم
الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لو قوعه وحمله عليها بالتقدم والتاخر فيجب ايضا حينئذ
ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم المفارق لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم
وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان التقدم والتاخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك
المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جايز عند الحكماء المشائين وقد
جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك
المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود وبحسبه لغير معنى الوجود وهو مهيته ومهية العرض واما
ان لا يكون بحسبه ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل على اخر في الوجود
بالوجود لا في معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية بل في الزمان
او بالزمان او في الوجود بالوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية ولا الزمان ولا الوجود داخلين في معنى الانسانية
واما معنى الجوهر وحمله على ما تحته فبالسواء في انواع الجوهر وكذا الانسانية وحمله على زيد وعمرو واب وابن على السوية وان كان
وجود هذه الجوهرية لهذا النوع الجوهري قبل وللاخر بعد بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعد بالزمان
وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن انسانا لا ابوة ولا غيره وكذا لا علة لكون الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد
علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا
من جزئي الجسم في انه جوهر مقدم على الجسم ولا الصورة في انها جوهر سبب للهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث جوهريته
متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر على الهيولى والصورة ليس متقدما
على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شيء علة
لجوهرية شيء اخر حتى يصير الجسم بجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود
لا من جهة المهية وجنسها فعلة الهيولى ليست في ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى
والصورة متقدمان في انهما جوهرين على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليها انما التقدم والتاخر والعلية
والمعلولية في اقسام الجوهر في الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى
اعتبارية معنى الوجود وجعل المجعول والجاعل نفس المهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم
التناقض في كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما ادعوا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج
ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف لان الجوهر عندهم اقدم واشد في انه جوهر من
جوهر اخر وجعلوا جواهر هذا العالم بصورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع
الى الوجود ومراتبه في الشدة والضعف في الدنو والعلو والله ولي التوفيق **قوله المقالة الثانية** وفيه عشرة فصول الغرض في هذه
المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق مهيات اقسامها
الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات
الوجودية **قوله** فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والاشارة اليها
المقصود في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه بعض في المقولتين منها اعني الكم والكيف واعلم ان العرضية
هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهرية فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر فالجوهر ذاتي للماهيات
بحته والذاتي لا يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرض في

لماخس

لما تحقق بمعنى عارض المهية لا عارض الوجود وكثير من الناس لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض
خارجية كالاقسام للاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود
عين المهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض
مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجود الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة
الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجبه فبعد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود نفتقر
الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكما **قوله**
فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انه اه ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية
التي كل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد بصدد
اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة
لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المتفاصلة واذا ابطل ذلك فثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتي للجسم ومبداء فصله الذي هو قابل فرض
الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية قيام كل
منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد
اثبته ههنا من حيث مبدائيته للصورة ومبدائيته للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص
بل بالقوة القريبة من الفعل لانه تحقق وجوده الخاص العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة
وهي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة
الاول فظاهر لانها معلولة وعلة الجسم ومبدائه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينقل الى سبب وجودها
فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزاه لا يمكن ان يكون علة
لجسم اخر ولا لجزئيه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعله الى الجسم فلا تاثير لها فيما تفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان
من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا لمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق
على اي الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة
الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى الكمال
لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر يكمله ان كان عقلا بالقوة فيلزم
الدور او التسلسل فينبغي ان يقع الانتقال في البحث مما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها
واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قوله** فنقول اما المقولات العشر اه قد وقع في قاطيغورياس المنطق التعرف
للمقولات العشر واما اثباتها ووجودها واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضية ما كان منها عرضا فليس شيء منها على المنطقي
بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى ففيها شرع الشيخ في بيان عرضية المقولات التسع وابتداء بالمضاف فانه
اولى الاعراض بالعرضية واجلاها لتضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك في عرضية المضاف وانما قيده
بالحقيقية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهي الاين و
الوضع والمتى والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا شك في عرضيتها وكونها حالات للامور التي هي فيها كالشيء الموجود
في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشيء والذي توهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا الا في الفاعل الموصوف
به بل في القابل المنفعل عنه فليس بقادح في المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في الفاعل او في المنفعل
وان كان ذلك التوهم في نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذي هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددي
ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم الحدثي الزماني وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة
اخرى في نفسها غير الوضع الخاص وبالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه مما ذكر واعلم ان صاحب التلويحات

ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد مبعّد لا بان النسبة مفهوم واحد وهى
داخلة فى مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة
وكثيرا ما يستظهر بشبهة المنتج المتعجب بان لاح له برهان حصر المقولات قد نحن على ان حجته فى كون السبعة مشتركة فى امر ذاتى هو
مطلق النسبة مقدوحة وذلك لان التحقيق ان النسبة بما هى نسبة ليست معنى مستقلا فى نفسه مع قطع النظر عن خصوصيته
الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتى لزم ان يكون لاطرافها ايضا
جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فمما ابطلناه ايضا فى الاسفار **قوله** فبقى من المقولات ما يقع فيه
اشكال اه الذى وقع الشك فى عرضيته من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهب
الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمى جواهر
بل جعلها مع كونها جواهر مبادى للجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا
ومنهم من رفعه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة
اخرى ممن راى الجوهرية فى الكميات المنفصلة وهى الاعداد وجعلها مبادى للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين
جعلوا الخط والسطح جواهر هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد
غير موجودين الا الذوات الاوضاع وهى مبادى الموجودات الطبيعية واحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكون احدهما وهم
القايلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخر ويكون القايلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادى
العقلية نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملناه عليه كما سنشير اليه
فى مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام
من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح ليست هى نعوتا ومحمولات بل هى ذوات جوهرية
متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم جوهر اخر مقوم للمذوقات والرايحة جوهر اخر به قوام المشمومات
وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زايدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة
بل هى مركبة منها متقومة بها تقوم الشئ بالاجزاء الخارجية **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية اه انما
كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر فى العلم الطبيعى لان اكثرها امور مفتقرة فى وجودها وحدودها الى المادة
الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا فى الاجسام ولا فى النفوس المتعلقة
بها فاذا بحث عن ذلك البعض فى الطبيعى لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن
يمكن للعالم الالهى ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلى بحيث تصير من احوال الموجود المطلق كما فعلناه لكن قد
تكلم عن كثير من احوالها فى الطبيعيات على الوجه الخاص اللايق بها وعن كثير منها فى هذا العلم على وجه يليق به **قوله** واما
اصحاب القول بجوهرية الكم اه اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة فهى غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات
والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافى الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما قايما بكم اخر مستغنيا القوام عنه
واما المقدار الجسمى فالقول بجوهريته لا يخ عن قوة واما ما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه
تشخصه نفيه انه لعل الباقى هو شخص ما من الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازاء
الجنس فى كل المركب الخارجى انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسمانى ان كان مجردا عن صورة ومقارنا بصورة اخرى بها
يكون نوعا اخر فتبدل الاشكال يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقارنا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها تتم
نوعية الجسم بالمعنى الجنسى والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه وهو عندنا المادة لا يوجب بطلان وجود
المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر اليها المادة بل صورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم
واحد لا يدل على عرضيته واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادى الجواهر وكذا ما

العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادي المبادي لعلهم ذهبوا الى هذا القول
اما لانهم كانوا قائلين بالجواهر من ذوات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية
فكان الكل الجواهر و نعني مرادهم بالمبدأ المبدأ المبادي لا الفاعلي كما ينقل عن بعض السابقين انهم قالوا اذا تحركت النقطة تحصل منها
الخط وحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما لانهم كانوا يقصدون بهذه الالفاظ غير هذه المعاني المشهورة على طريق
الرمز كما هو عادة الاقدمين والا فلا معنى لكون النقطة مبدأ لشيء فكيف للاشياء **قوله** ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة اه هذه المقدمات بعضها صحيح وبعضها فاسد وبعضها يحتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود
في كل شيء لانها من الامور العامة وانها كالوجود زائدة على المهية لا في الخارج بان يكون للشيء الواحد وحدة وللوحدة
وحدة اخرى والا لكانت لكل منها وحدة اخرى فيتسلسل بل في الذهن بحسب الاعتبار والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة
الماء غير مهية الماء ووحدة الناس غير مهية وكذا قولهم الوحدة بما هي وحدة مستغنية ان يكون مهية من المهيات الكلية ولا
يكون في شيء مخصوص من الاشياء بل هي في كل شيء بحسبه فوحدة الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة
المتصلات عبارة عن متصليتها او قبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شيء فانما يصير هو ما هو في نفس
الامر بان يكون واحدا متعينا وان مهيته غير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فمن ذلك قولهم فيكون الوحدة مبدأ
للخط والسطح ولكل شيء فان كان المراد ان الوحدة في كل شيء عين وجوده الخاص به يوجد حيثما وجد كما بالوجود فمما له
وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة وبه صارت مهياتها محمولة صادقة على انفسها فان الانسان مثلا
ما لم يصر موجودا لا يصدق على شيء انه انسان لست اقول ان مهية الانسان من حيث هي هي ليست بانسان بالحمل الذاتي الاولي
بل اقول ان الشيء ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذي مبناه الاتحاد في الوجود فكما ان الوجود الخاص
بكل شيء مبدأ تحققه كذلك الوحدة لانها عين الوجود وان كانت غيره مفهوما واما ان كان مرادهم بان الوحدة مبدأ
فاعلي للخط والسطح وغيرهما وانها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صح قولهم
ان السطح لا يكون سطحا الا بالوحدة الاتصالية الخاصة به فقد مر ان وحدة المتصلات بما هي متصلات ليست الا متصليتها
سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود
وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة كل شيء فان ارادوا بها الوحدة الواجبية التي هي عين ذاته تعالى
فصح كونها علة كل شيء واما الفاسد فمن ذلك قولهم اول ما يكون ويحدث عن الوحدة العدد فان العدد هي كثرة متالفة من
الوحدات المتماثلة وهي لا يكون الا في الماديات فكيف يكون هي اول الحوادث وكيف يكون هي متوسطا بين الوحدة وبين كل شيء
وكذا قولهم الخط اثنوة وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم رباعية وضعية وكذا ما تدرجوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة ولا
يمكن تصحيحها بالبيان القياسي **قوله** فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير اه معناه واضح ووجه التقديم والتاخير في هذه
المقاصد الثلثة ان بيان مهية الشيء وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذي هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكون الاشتغال باثبات نحو وجود الشيء ومعرفته بالبرهان احرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين
لان المقصود في الاول تكميل العارف نفسه وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير
فيكون اولى بالتقديم **قوله** والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد اه لما كانت الوحدة مساوقة للوجود وهي كالوجود
من المعاني الوجودية الشاملة فينبغي ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية
من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللايق بهذا البحث والتعريف ان يقع في هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ ههنا عن معرفة
الواجب والممكن وهما قسمان حاصران للموجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسمان حاصران للممكن وعن تعريف الاقسام الحاصرة
للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض في معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة
الوحدة لهذا الوجه وبوجه اخر نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا في الكم والواحد كالمبدأ الفاعلي

للكم المنفصل بوجه وكالمبدأ الصورى للكم المتصل بوجه وهو مبدء لهما جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدء الفاعل للعدد فان طبيعة الواحد تفعل بتكرارها امثالها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدء الصورى للمتصل الكمي فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة فتكون الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية للمجتمع من الشيء واتصاله اما مبدئيتهما بالوجه الاخر فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعد والمساحة لا يمكنان الا بما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذى اذا اسقط منه مرة بعد مرة اخرى لم يبق منه شيء سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عدديا واحدا فالواحد الحقيقي عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مراتب من العشرين لم يبق منه شيء فيق الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال للخمسة وكذا حكم المساحة فى المقدار من جهة ما يعرض فى اجزائه شيء به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذى يفعل العد ويستعلم كمية العدد بما يجعله واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدأ الحقيقى للعد لا الواحد لانه كالآلة التى بها يفعل الفاعل للعد كالذراع للمساح وهذه الفاعلية لا يتحقق فى شيء من الموجودات الا فى نفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذا الاستعلام الجزئى والحيوانات وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل الحساب فالعاد والماسح منحصر فى الناطقة فاذن كون الواحد مبدأ للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدائية الآلة لا مبدائية الفاعل **قوله** فصل فى الكلام فى الواحد اه قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود متساوقان فى الصدق على الاشياء فكل ما يق عليه موجود يق عليه واحد ومتوافقان فى الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد فى التحقق وهو المعبر لا ينقسم بحسب المصداق والعرض لا بحسب المفهوم والمعنى فبالحرى ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فقيل ان الواحد والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقى لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقى فيه و الواحد يق على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتاخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها فى تمامية الوحدة ونقصها وتقدمها وتاخرها وهى كلها غير الواحد بما هو واحد الذى هو نفس الواحد لا شيء ذلك الشيء هو الواحد فهو وحدة وواحد باعتبارين على قياس الموجود الذى هو بحث الوجود فيق له الموجود والموجود باعتبارين وذلك احق الاشياء بالوحدة وثانيها الشيء الذى هو الواحد وهذا على ضربين حقيقى ويق له الواحد بالذات وغير حقيقى ويق له الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يق نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اى هما واحد فى النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيق ان الانسان والفرس مثلا واحد فى الجنس اعنى فى الحيوانية وقد يكون نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد فى النوع اعنى الانسانية وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد فى الفصل كالناطق فى مثالنا والثانى اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين فى موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب وابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع فيق هما واحد فى الموضوع وقد يكون محمولا لها وهو الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدان فى البياض والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرضى فينبغى له ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اى جهة يق ان زيدا وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة فى الموضوع والمحمول العرضى هى الوجود بالعرض واعلم ان لاقسام الواحد الغير الحقيقى اسامى مخصوصة فالمشاركة والاتحاد فى الجنس مجانسة وفى النوع مماثلة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع مطابقة وفى الاضافة مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد فى النسبة و هذا الاتحاد بالقياس الى نفس النسبتين مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناسبة وعلى هذا القياس فى اكثر اقسام الواحد بالمحمول كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين فى النوع فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين

بهما فيسمى المشابهة وكذلك الكمان المتحدان فى الكمية هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وبهما يقال للاولين
متماثلان من حيث اتحادهما فى النوع اى نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما فى خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلق المتشابه
على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس فى غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسى
ومنه نوعى هو بعينه واحد فصلى هذا اذا كان المعنى النوعى مركبا حده فى الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط
لا جنس له فلا فصل له فيكون ح واحدا نوعيا فقط ومنه واحد نسبى ومنه واحد عددى اى شخصى ومنه واحد مادى ومن
الواحد العددى منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقى الا انها متفاوتة
فى الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود الشخصى على تفاوته اقوى من الوجود
النوعى فكذلك وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعى اقوى من الوجود الجنسى فكذلك حكم وحدتهما وكل جنس هو
اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة فى المفارقات
العقلية على تفاوتها اقوى من وحدات النفوس وحدات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهى ٧ وحدات
من وحدة الصور الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هى المادة واضعف الاعراض هى النسبة واضعف الجميع وحدة هو
نفس العدد لان وحدة الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة
والقسمة بالقوة فافهم هذه المعانى فانها عظيم الجدوى ويقع بها الوقوف على العقود على امور يسمى فيها الاكثرون والاطلاع
على منشأ غلطهم وسهوهم فيها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس والوحدة الجنسى فان الاول من اقسام الواحد بالعرض
والثانى من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعى فى ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات
فان المعنى الجنسى فى نفسه واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثيرة وكذلك الواحد النوعى له وحدة مبهمة الا انه اقوى من
الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد وهو من الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعانى والمبهمات وهى
عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين هو نحو وجودها فى الذهن ووحدة الاشخاص هى وحدة الوجودات الخارجية
والوجود الخارجى اقوى من الوجود الذهنى لانه كالشبح والمثال الخارجى ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد
بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما
اخر وكذا اعتبار القرب والبعد فى الجنس فى اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا ولا يحسن ح اعتبار النوع
الاضافى فى تقسيمه بالقرب والبعد لانه يخل بالمقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة فى الكمال والنقص ولا فائدة ههنا
فى اخذ اعتبار لم يكن فى الاخر فيكون مرتبة الخاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها انواعا
اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذى يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصى
سواء كانت اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للمذكور فى هذا الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية **قوله**
ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هى طبيعة
مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض وجهة وحدتها هى الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد
النوعى ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهى كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا
فى الواحد بالذات وهو ما لا يكون امور كثيرة مشتركة فى واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان يعد من اقسام الواحد
بالذات فان الاشخاص بما هى اشخاص كثرتها واختلافها بالتشخصات وهى بها تصير اشخاصا ولا اتحاد فى التشخصات فالاشخاص بما هم
هى اشخاص وذوات تشخصات يكون المعنى النوعى خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اى بالعرض وكذا
اتحاد الانواع فى الجنس قال ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز
ان لا يكون اه الفرق بين الابهام الجنسى والابهام النوعى ان الابهام الجنسى من جهة المعنى والمهية فماهية الجنس مبهمة غير محصلة ولا
تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعى فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى

حقيقة

ضميمة معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ
اما ان يكون تام الوجود فى نوعه يكفى امكانه الذاتى لقبول الوجود عن موجده لا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان
فهو ايضا نوعه منحصر فى شخصه واقترانه بالمادة ليس لاجل انه فى اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها والى تخصص استعدادى
يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض فاعيله وآثاره وحركاته وانفعالاته واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة
عن حقيقته ليحصل فى الخارج فلا يتم وجوده النوعى ولا يدوم الا بتلاحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات
فلنوعه ابهام بالقياس الى امور حسية خارجية فهذا هو السبب فى ان الواحد بالجنس لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى مترددين
معان غير تام معناه وان الواحد النوعى يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون
له نحوان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة مهيته والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ امر فى تبيين هذا بالتامل فيما
سياتى من البحث عن معنى الكلى او بتذكر مواضع سلف من المنطق وغيره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذى يكون واحدا من
جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقى فهو الذى فيه الكثرة بالقوة فقط اه قد اشرنا الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات
مما يقع فيها اختلاف كثير بالكمالية والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود وعينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة
كاملة غير قابلة للكثرة العددية كما ان وجودها غير قابلة للفساد ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة لا تابى عن قبول الكثرة من جهة
اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقى وغير الحقيقى والمتصل الحقيقى ما لا يوجد فيه حد
مشترك لاجزائه وقد علمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل
بهذا المعنى هى نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقى ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بلصوق يوجب التلازم بينهما فى الحركة
بعسر الانفكاك اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقى احق بالوحدة من المتصل الاضافى لان الكثرة فيه بالقوة لكن
وحدته بعينها هى قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية او صورا مقدارية
كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خطا لا بد ان لا يكون له زاوية وهذا القدر غير كاف فى الاتصال الحقيقى فانه اذا اتصل راس
خط براس خط اخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا فى الحقيقة
بل فى الاشارة الحسية فقط فينبغى ان يقال المتصل فى الخطوط ما لا يكون له نقطة فى الوسط بالفعل وفى السطوح ما لا يكون بين
اجزائه خط بالفعل وفى الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل وبعد المتصل الحقيقى فى الوحدة هو المتصل الاضافى
اذ جميع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايضا متفاوتة فى الوحدة فما فيه مع الكثرة الانفصالية قوة الانفصال
الحقيقى اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور فيما يلى المتصل الحقيقى هو الذى فيه كثرة
بالفعل من احاد نوعه الا ان اطرافها يلتقى عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين المتلاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ويليه ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها متلاصقة بعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد فى الحركة لكن الحق ان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع بينها وهو ضرب من الوحدة لان اتحادها تابع
لوحدة حركتها لذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان طبيعيا كما فى اعضاء الحيوان اولى بالوحدة مما اذا كان صناعيا
كما فى ابعاض السرير والوحدة فى هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التى للمتصل الحقيقى
لان الكثرة فيه بالقوة وفى هذه بالفعل فهى قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت من الواحد الى الوحدة الاجتماعية
فالوحدة الاتصالى اولى من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيهما بالفعل والكثرة بالقوة والكثرة ههنا بالفعل
فى جميع الاقسام وليست فى بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من ان كلما كانت وحدته بالفعل فكثرته بالقوة
وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه بحق ففى هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل ففيها وحدة لا يزيل
عنها الكثرة لكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة الغاشية على الكثرة التى فيها وربما يكون بمجرد الاجتماع وربما يكون
معها وحدة صورية جوهرية كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية حافظة للتركيب قوله

وبجو تام م

[illegible]

فالواحد بالاتصال ل

والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماءً او هواء ويعرض الواحد بالاتصال
ان يكون واحدا فى الموضوع اه قد علمت ان الوحدة فى كل شئ هى عندنا وجوده وقد مرّ ان الاتصال اعنى المقدار نوع
من الوحدة والمقدار مقدار شئ لا محة كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسمانى هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما
يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد فى انه عدد لشئ وانه مؤلف
من وحدات هى غير زايدة على وجودات الاشياء بل على مهياتها فى اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون
مع الاتصال مهيّة اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصاليّة نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع
الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من مهيّات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسّك بعبارة بهمنيار فى التحصيل
وهى ان كلّما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلّها متصلة موجودة بوجود واحد والمراد
مما نقل منه على تسليم حقيته هو ان ماله وحدة بالفعل تكون الكثرة التى تقابل تلك الوحدة هى بالقوة وههنا
اى المؤلف من متخالفة المهيّة ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق
ان حقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سيأتى وبالجملة
موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متألف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشئ هى وجوده
والاتحاد فى الوجود يوجب الاتحاد فى المهيّة بالفعل كما ان الاختلاف فى المهية يستدعى الاختلاف فى الوجود
فاذن كلّما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك الاتصال نفس المقدار او الطبيعة المقدرة
كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا يصح ان يق انها واحدة
بالموضوع اعنى بالمادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا فى الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا
حل عقدتها وهى ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحلله اليها ولا يمكن
تحليل الموجود الى معدومات صرفة كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل
حار وبعضها بارد او نصفه ذراع او موازٍ لكذا والحكم الايجابى يستدعى وجود الموضوع فاذاً اذا كانت اجزاء المتصل
الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل مبناه الا الاتحاد فى الوجود فاتحادها فى الوجود يوجب صحة حمل بعضها
على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يق هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فايدة وتفصّى عن هذه الشبهة بعض اجلّة المتاخرين
بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارف الخاصى خصّه بذلك مع عدم التمايز فى الوضع كما
خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد فى الوجود ويقتضى اثنينية ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتّى كالنوعيّة والجنسيّة فكذلك الحمل حتّى انه كان يجرى فى جميع
اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد فى الوجود اذ لا يق فى المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما فى النوع والثلج هو
الجص من حيث اشتراكهما فى عرض هو البياض فلذلك قيل الحمل هو الاتحاد فى الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص
لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام فى اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص ليجوز فيه تخصيص اخر بل المراد
ان الحمل اعنى هو هو عبارة عن الاتحاد فى الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف فى اللفظ
بل على كون ساير انواع الوحدة غير مصحّحة لصحة الحمل الا الاتحاد فى الوجود اذ الهويّة عين الوجود والهويّة عين الاتحاد
ثم العجب كل العجب فى انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمرا واحد فى النوع وان الثلج والجصّ واحد فى العرض و
ان البياض والحلاوة واحد فى الموضوع انه صح فى الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجصّ ثلج والبياض حلاوة لكن
العرف يمنع عن ذلك وليت شعرى كيف يسوغ عند العقل ان يق للمتباينات فى الوجود بمجرد ان لها جهة من الوحدة
خارجة عن ذواتها ان يق هوية هذا هوية ذاك او يق هذا بعينه ذاك والحاصل ان الهوية هو معنى حقيقى من بين الكثرة

وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم
صحة الحمل بان نصف الذراع اكثر مثلا او التخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد
ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها حصول
الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود وقد تقرر ان الواحد بالاتصال فيه
قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدد من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل
وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا هناك بل اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين **قوله**
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره انما ذكر ان الواحد
بالاتصال واحد في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون
كثيرا من جهة اخرى فقرر اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد
والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في
في بعض افراده من جهة وجهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة
ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانقسام
والتكثر فالاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها كثيرة والخط
الواحد خطوطا متعددة والثاني مثل شخص الانسان والحيوان لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورته الشخصية
بعينها لا يصير الا انسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية
مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان والانسان فانها غير منقسم بالعدد الفلكي بل جسمية
الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام العددي فاما
فاما ان يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الاول بالشخص الواحد من الفلك والحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم
الى فلكين ولا الواحد الحيوان ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا
ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم ولنا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة
الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك هذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون قد
وجدت له مع حيثية كونه غير منقسم اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة
فيه الوضع وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التعميم نظرا الى
معنيي الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو المقولة او لا يكون
الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له مهية ووحدة وحيثية كونه مهية عقلية غير المفهوم
من كونه واحدا اذ ليست مهيته مهية الوضع وههنا موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء
المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا
الايراد عليه في باب النفس اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة
واما قوله وكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا ففيه ان نفس بعض الوحدات
كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي فهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة
الاتصالية بل لو سالت الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي بازائه فبينهما تقابل التضايف
كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل لبعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل
الا العدم **قوله** فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمة مادية او

او زمانية اه وهى اعم من ان يكون معه معنى اخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة او لا كالعقل والنفس عند الشيخ كالمهية باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية او القصور في الوجود الذى هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او لا يكون معه معنى اخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقيق ونفس معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت اليست الوحدة في الواجب تعالى مقارنة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها قلنا حيثية الوحدة هناك بعينها حيثية ساير الصفات الوجوبية الكمالية فذاته بذاته مصداق الوحدة والوجود وغيرهما من الصفات فاعلم **قوله** ولنعد القسم الذى يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال اه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما يتفاوت في الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصانات الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابل الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابل الوجود كك الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار الوحدة فهيهنا عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا طبيعة اخرى كالمقدار بنفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالكثرة الواقعة في الواحد المتصل اما من جهة ان نفس طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التى هى قوة الكثرة مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقدارى والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعية بسبب امر اخر اقترن بطبيعتها علة معدة لكثرتها عن وحدتهما في ذلك الامر هو المقدار وتلك الطبيعة هى طبيعة الجسم البسيط كالماء الواحد من طبيعته ان يصير مياها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصير مادتها مادة بماء واحد بسبب المقدار ايضا فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع يعنى المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع فعلم ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد لا كاشخاص من الناس فانها ليست واحدة بالموضوع بمعنى انه ليست من شان عدة من موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب ذلك وما في الفاظ الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعانى من قبل ولم يكن في اعادتها كثير فايدة **قوله** لكن كل واحد من هذين القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له واما ان لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام اه اعلم ان الوحدة المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اى وجه كان او يكون وهو منحصر في وحدة الاله تعالى جده اذ ما من امر كمالى او حيثية وجودية الا وفيه حاصل اما بنفسه او مبدئه ومنشاؤه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن حصوله لشئ ولو بواسطة سبب وهو سلسلة العقول باسرها وكل منها تمام في نوعه وجنسه لا اتم منه في جنسه ايضا والكل مما لا منتظر لكماله ولا نقص يصحبه في الخارج وليس لها نقص الامكان الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا بحسب نفس الواقع لانجبار نقايصها بتمامية الحق الاول واستهلاك مراتب قصوراتها وكثراتها بسطوة وحدانيته ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم ومما سوى الله تعالى والقسم الاخر على اقسام متفاوتة في جهات النقص والتمام فمنه ما يستتم لا بعلة خارجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك ومراتب النقص ينتهى الى شئ لا يمكن ان يحصل له جميع ما يمكن حصوله احاده من الخط المستقيم والسطح المستوى والجسم التعليمى والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها اذا تمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذى لا يقبل الزيادة واما العدد الذى يقال له التمام باصطلاح الحساب وهو الذى عدد كسوره مساو له فذلك بمعنى اخر ثم انه ما من شئ موجود الا وله تمام من وجه كالاثنين عن وحدة حتى الهيولى ونفس العدد ففى الهيولى قوة التمام تمامها وكل مرتبة عدد فهى تمام من جهة نفسه ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى

ماهو زايد منهما ومع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول
هو يوخذ مع اعتبار ما يكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زايد والثانى ما لا يكون كذلك
وهو اما هو نوع حقيقى بحسب الماهية او شخص مركب او بسيط فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كالمفارق والفلك واشخاص
الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وجزئه كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا
الكثير غير واحد فالتمامية ضرب من الوحدة وهذه الوحدة التمامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام و
قد يكون بالحقيقة اى لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يق للناقص منه بيت
واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حى فانه تام من حيث انسانيته كما سينبه الشيخ فان كان تام الاعضاء
والقوى فله تمامية طبيعية اخرى من وجه اخر زايد على اصل الانسانية وهو الكمال الثانى الذى بسببه ياتى منه الافاعيل
البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اى من جهة الكمال الثانى وبالجملة كل ما يقبل
الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دائما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير
فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص والدايرة الخطية تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبعها الدوران
والاحاطة وكذلك السطح فالمستوى منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقدارى
فانما هو جسم مقدارى لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام
من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التى يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما
فى حكمها من المركبات فانها العدم تماميتها صارت مهيئة لان يخلق منها شئ اخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض
الاشياء يلزمه التمام فهى الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستديرة كالكرة
والدايرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال الكرى حيث لا يصير جزء الشكل اخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه
يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من اربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات مسدس

قوله واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك
واحدة قد سبق ان مرجع الاتحاد فى عرض او نسبة الى الاتحاد فى النوع لذلك العرض والملك النسبة فمرجع المشابهة
وهى الاتحاد فى الكيف الى الاتحاد النوعى اعنى المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين وعلى
هذا القياس فى غيرهما والاتحاد فى النسب الذى يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين كالسفينة و
البلد او كالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالعرض
والثانى اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة فى الحالتين وحدة بالذات وعندنا نوعهما واحد بالذات لا اشخاصها
كما سبق التنبيه عليه **قوله** ونقول من راس انه اذا كانت الواحدة اما ان يق على اشياء كثيرة بالعدد ويقال
على شئ واحد بالعدد اه قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة فى الشدة والضعف
وقد ذكرنا اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة لاجل
الاتفاق فى معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما نسبة او عرض متقرر او امر ذاتى اما جنس
قريب او بعيد واما نوع حقيقى او فصل قريب او بعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد فى الموضوع والموضوع الواحد
وكذا الاتحاد بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يق الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يق انهما جنس واحد ويق زيد
وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين فى اللون مثلا والطول ولكن لا يق ح انهما نوع واحد
او كيف او كم الاول وحدة بالعرض والثانى وحدة بالذات ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او نوع او شخص و
الشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير وهو من جنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم
الواحد بالعدد متفاوتة فى شدة الوحدة وضعفها واضعف الجميع العدد الواحد ثم النسبة بل الحركة ثم الزمان ثم الهيولى

واشدها اولاً بالوحدة هو الوحدة الاله تعالى جده ثم العقل ثم النفوس ثم الكواكب و الافلاك ثم التام من كل شئ ينقسم
اولى بالوحدة من الناقص **قوله** والواحد قد يطابق الموجود فى ان الواحد يق على كل واحد من المقولات كالموجود ا
الاولى ان يق ان الواحد يطابق الموجود فى المصداق ويخالفه فى المفهوم فكلما يصدق عليه الواحد يصدق عليه الموجود سواء كان من المقولات
العشرة ولايكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا
نفس الوحدة ونفس الوجود كل ذلك مقول عليها واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس بشئ وسيظهر لك
ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد
غير مفهوم الوجود واما انه لايدل شئ منهما على جوهر شئ من الاشياء اى على مهيته فهو كما ان وجود كل شئ ذى مهية غير
مهيته اذ المهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل شئ غير مهيته **قوله** فى تحقيق الواحد والكثير فالبا ان العدد
الذى يصعب علينا تحقيقه الا ان مهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذى لا يتكرر قد
سبق ان للوحدة اسوة فى اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد
لانه من الامور العامة لكل شئ كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشئ بنفسه فاذا قيل الواحد ما لا ينقسم
ينقسم من الجهة التى هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشئ بنفسه وعلى الدور وايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى
الكثرة واما الكثرة فبالواجب ان يعرف بالوحدة لان الوحدة مبدؤها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط
التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التى صورتها عين مادتها يعنى لا صورة لها الا الاجزاء
المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيق انها المجتمعة من الوحدات او الاحاد فصارت
الوحدة ماخوذة فى حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذى كانه هو نفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا فى لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات والاحاد التى هى جمع الوحدة فقد عرفت الكثرة
بالكثرة وبالوحدة التى لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا
ساير ما قيل فى تعريف كل منهما فقد عسر علينا تعريف الحقيقى فى هذا الباب غاية التعسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان
تصورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كساير العلوم المتعارفة ولكن هيهنا دقيقة يجب ان لا يغفل عنها وهى ان
ان الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة فى الذهن بديا
لكن الكثرة مرتسمة فى الخيال لان ما يرتسم فى الخيال محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير بالعدد والوحدة مرتسمة فى العقل لان المرتسم
فيه هى المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا بالعدد والمرتسم فى الخيال متقدم المرتسم فى العقل زمانا لان الاحساس
فينا قبل التعقل ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما وهذا لا ينافى كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور التى
تصورها بديا اى اولا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدء تصورى ذاتى وحيث يكون الكثرة متخيلة اولا اى
بحسب الزمان فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا علميا بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها كساير الاوليات و
ان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقى بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ويستعمل المدرك من الطريق الخيالى ليشير
الى الموجود فى عقلنا الذى كنا فى الذهول عنه غير متصورين على وجه الحظور فى ذهننا وقد علمت ان مبدائية التخيل و
الاحساس للامور المعقولة ليست مبدائية بالحقيقة وبالجملة كساير التعريفات اللفظية التى فايدتها الاحضار لما فى القوة
الخازنة للمعقولات وتعيين واحد منها لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هى الشئ الذى ليست فيه كثرة او الذى لا ينقسم
فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشئ المعقول عندنا اوليا هو الذى يقابل المعنى الاخر او ليس هو او الذى هو يقابله
هذا المعنى الاخر او سلبه فيقع التنبيه عليه بمقابله وبهذا الوجه قيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففى الاول
كان تعريفا عقليا لمعنى خيالى وفى الثانى تنبيها على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد الى التعجب
ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او احاد وذلك لان الكثرة نفس العدد لما مر من الاشارة اليه ان العدد

والكثرة

والكثرة من الامور التى صورتها عين المادة فلا صورة لها ولا فصل فلا جنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات كالفصل لها اذ لا مغايرة بينهما فى المفهوم فقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات كقول من قال ان الكثرة كثرة او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم لمعنى الاخر يعنى انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف للشئ بنفسه **قوله** فان قال قائل ان الكثرة قد يؤلف من غير الوحدات اى الكثرة الحاصلة من غير الوحدات اى الاشياء المعروضة اما ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف من غير الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عنده حدا للعدد الذى هو المعرف واندفاعه ظاهر فان الفرق كما هو حاصل بين الوحدات والواحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثير والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والواحدات كالناس والدواب والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما هو كثرة لا اشياء غيرها هى كثرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع بازاء الموضوع والمبدا اى الوحدة فى الوحدات بازاء المبدا اى الواحد فى الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات باى وجه اعتبر **قوله** والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة الى قوله فقط معناه واضح **قوله** فنقول الان الوحدة اما ان يقع على الاعراض واما ان يقع على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا لما فرغ من بيان مهية الواحد والكثير اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا لجمهور المشائين الى ان الوحدة عرض ومجموع الاعراض ولى بالعرضية فالعدد ايضا عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا يخ اما ان يكون مقولة على العرض او على الجوهر فان كانت مقولة على العرض فهى عرض لا محة واذا كانت مقولة على الجوهر فلا يكون قولها عليه كقول الداخل فى مفهوم الشئ عليه اذ الوحدة فلا يكون لها جنسا ولا فصلا ولا عينا لها فيكون لا محة عرضا لازما اذ المحمولات المقولات على شئ منحصرة فى جنسه وفصله ونوعه وعرضه سواء كان اعم او مساويا او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة واحدا والوحدة محمولا عرضا له وهذا العرض الذى هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون جوهرا فى ذاته اذ لا منافاة بين العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهر فالشئ كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للجوهر وجوهرا كذلك يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للذاتى وجوهرا اى موجودا لا فى موضوع الا ان ذلك انما يمكن فى المركبات من المادة والصورة كالابيض المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادى لهيئة الابيض والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى عليك ان هذا المثال مثال لما كان جوهريا فيه عرضا مقابلا للجوهر لا ما كان العرضى فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان فى المركبات الطبيعية يوجد محمول عرضى بالقياس الى ما هو جنس للمركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا فى موضوع بل فى مادة واما طبيعة المعنى البسيط الشبيه التى لا توجد وجودا مغايرا لوجود ما هى فيه فهى الامر الخارج عنه عرض لا محة بالمعنى الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدا الاشتقاق وهو المعنى المصدرى وغرضه ان المشتق كالناطق يكون جوهرا فى نفسه مع كونه عرضيا بمعنى اخر اذا كان فصلا لجنس جوهرى كالحيوان واما مبدا الاشتقاق كالنطق فهو عرض البتة لكونه موجودا فى الجوهر لا كجزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان نعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات الذهنية والمعقولات ونعلم ايضا انها من الامور التى لا يخ شئ من الاشياء فى مرتبة من المراتب عنها وكل مهية موجودة باى حيثية اخذت فهى بتلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك الحيثية ونعلم ايضا انها كالوجود مشترك اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كانها مقولة بالتشكيك على افرادها بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون مهية لشئ من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهى ايضا كالوجود متحدة مع المهيات فى الوجود زائدة على معناها بحسب التصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود ووحدة وجود اخر فحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة فنعود الكلام الى وحدة كل منهما اعنى زيدا ووحدته تارة لنوعه والى وجودها ووجود زيد والى وجود وحدة الوحدة ووجودها

فنقول

غرض هذا القائل ان يجعل الكثرة اعم من الكثرة الحاصلة من الوحدات ح

كالجنس مفهوم مما عرض لمفهوم شئ من الانواع الجواهر كالجنس ايضا او اخص او اعم ح

نضاعف الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولاجل ذلك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة و
الوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع فى الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا التسلسل انما نشأ من كون هذه الامور موجودة
فى الاعيان فرأوا ان الوحدة كالوجود غير موجودة فى الاعيان ولم يتفطنوا بان هذا التسلسل انما يلزم من مغايرتهما فى الوجود
ومغايرة كل منهما لوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها آثار وافعال خارجية ربما كانت محسوسة
كالاتصال الحقيقى وهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة و
بين عارض المهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون العارض للمهية اقوى تحصلا وتجوهرا
من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود يصير المهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس فابلة للنوع
ومن هذا القبيل عروض الوحدة لمهيات الاشياء واما من لا مهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة كل شئ عين وجوده
فوحدة الجوهر جوهر لا ان مهيتها مهية الجوهر اذ لا مهية لها وذلك كما ان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لمهيته بل
متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض بنفس عرضيته لا بعرض آخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما فى كلام الشيخ
اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون لها عرضية زائدة على عرضية ذلك
العرض ولا يلزم التسلسل كما مر فوحدة السواد موجوديته وعرضيته شئ واحد بلا تغاير الا بالاعتبار اما ما ذكره من انه اذا لم يكن
قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحى اعنى لازم المهية او
لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود آخر لا ينفك عنه اما مطلقا او فى الخارج فليست الوحدة امرا لازما
للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كحال الوجود بالقياس الى المهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها
عرضا قائما بالجوهر ثم ههنا شئ آخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلى ويقال له الفصل المنطقى لكونه معروضا للفصل الذى
هو من المعقولات الثانية وقد يراد مبداه وهو الفصل الاشتقاقى الذى كالحس فى الحيوان والنطق فى الانسان يعنى النفس
الحساسة والنفس الناطقة فيهما فان فصل كل شئ بالحقيقة هى صورته التى هو بها هو فعلى هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل
مهية وجوهريتها هى فصل الاخير بالمعنى الثانى ومبدأ فصل الاخير بالمعنى الاول واما الذى حكم فى كون العرضى للشئ
الذى هو احد الخمسة جوهرا فى ذاته ان ذلك مخصوص بالمركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لانه
ان اريد به ان عرضى المهية كفصل الجنس فى المركب الخارجى يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط فبان يكون فصل
المهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركبة اذا كان جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس
جوهرا فهو لا محالة جوهر وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه الخ فنقول فصل المهية البسيطة
اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود فى الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو كجزء منه
ان اعتبر انه موجود بوجود آخر والا فهو عين النوع وان اريد بذلك ان مبدء الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب
منه ومن الموضوع فلا يخ اما ان يكون المراد من ذلك المبدء نفس المعنى المصدرى الذهنى كسائر المعانى المصدرية الانتزاعية
فليس الكلام فيها اذ ليس شئ منها مما له مدخل فى تحصيل المهية وتخصصها وانما هى من التوابع الضرورية بعد صدور الآثار
الفعلية والانفعالية من مباديها ومن قال ان الوحدة موجودة فليس يعنى بها المعنى الانتزاعى النسبى بل الذى يطابقها وان
كان المراد به الامور الصورية التى بازائها المحمولات الفصلية فهى قد يكون جواهر صورية اذا كانت مقومة لانواع جوهرية
وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كك وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدة
على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كالحال فى الوجود راسا براس و
المقدم حق كما ذكرنا فكذا التالى واعلم ان المتعصبين فى كون الوحدة من الامور المعدومة فى الخارج الموجودة فى الوهم
هو صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من اتى بعده الى زماننا هذا ولهج وشبه قوية فى باب الوحدة وكذا فى باب
الوجود وان كلا منهما عنده من الامور الاعتبارية التى لا تحقق لها اصلا الا فى الاذهان وقد دفعنا عمدة اشكالاته

وشبهة وادحضنا حجبه في كتابنا الكبير ومن حججه القوية ان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت
في الشئ لا يبطل بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما ونشير الى كل جزء موهوم منهما فنقول هل
فيه شئ من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم او ليس في احدهما الوحدة ولا شئ منها ولا يتصور ان يكون في كل جزء
موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو وحدة لا يمكن لا يتصور ان يكون
لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان
توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شئ من الوحدة العينية ولا جزئها ولا كلها فليس للوحدة وجود
في الاعيان اصلا بل هي صفات عقلية يضاف تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول
قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شئ بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها
قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في قوة الكثرة ففي نصف الجسم نصف
الوحدة وفي ثلثيه ثلثيها وهكذا الى غير النهاية وبهذه الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال
كثرة بالقوة فهذه مغالطة نشأت من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذا
الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه فربها من هذا الجواب حيث قال كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة
وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان
ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود ولو لم يكن حالة في الموضوعات كانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة
فاجاب الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم
والوجود مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعي مثلا في الجنس اما قوله انها اعراض ولوازم فهي لموضوعات فيجب
ان ينقسم قول يجب ان يتامل فيه اما انها لوازم موضوعات فهي واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس كذلك فانه انما
يجب ان ينقسم ما كان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال الخارجي
ويبقى متصلا بفرض الاثنينية المشتركة في حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية انتهى واعلم ان كلامنا
مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبارية الوحدة والوجود ومع الشيخ وموافقيه من المتقدمين في عرضيتها
في كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا مهية لها غير الانية الا انها يكون جوهرا
في الجواهر وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شئ بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان **قوله** فلننظر
الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقومة له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول هذا
مستحيل اه ان اراد نفي مفارقتها بشخصها عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود التعلقي نحو اخر مباين للوجود
المفارقي ولا يجوز انقلاب احدهما بالاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التي
حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى اخر غير معنى عدم الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك
الفرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشئ من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للمهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية
ففيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود واذا قلنا الواجب
بحت الوجود معناه ان ليس فيه ومعه شئ مغاير الوجود مغايرة خارجية او ذهنية او مقدارية او غيرها وان اراد
بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية بخلاف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة
فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس انه كلما كان وجود ووحدة يجب ان يكون الوجود

والواحد ظاهر

موضوعا والوحدة عرضا قائما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية والاخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل لا عارضية ولا موضوعية
حينئذ بينهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب وكله علم وقدرة
وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في وجود في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا
لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يقال ان امكن تجرد
وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ثم وحدة لموضوع جوهري وقد فرضت مجردة عن الجواهر هف
فباقي المقدمات مستدرك وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر صيرورتها قائمة بجوهر اخر ان يكون في الوجود جوهران فارغ
ومفروغ عنه هذه الوحدة ليلزم من مفارقتها انتقالها اليه البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون جوهران
واحدان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى ان لا يكون
احد الجوهرين عما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال
الوحدة الشخصية بعينها من موضوع الى موضوع بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثرة مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على
الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على ما بينا **قوله** وبنحو فنقول ثم ان كانت الوحدة مجردة انها لا ينقسم بل كانت
وجودا لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها في الاعيان بل كالمعاني
السلبية والاعتبارية التي تضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما اضيفت اليها
من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افرادا موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخ عنها شيء من الموجودات
فلا بد ان لا يكون تجردها انها لا ينقسم اذ من الحق ان يكون ما له صورة في الاعيان مما لا يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم
فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كك فلو لم يكن ذلك الوجود وتلك الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى
بل يكون هناك وجود ووحدة ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك
الوحدة وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود اخر فيحصل سلسلتان متشابكتان مترتبان كل منهما من الوحدة
والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب انشعاب العرضي والذهاب الطولي لا الى نهاية وهو مح فاذا لا بد وان يكون وحدة
كل شيء نفس وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين الماهيات المختلفة مقولا عليها بالتشكيك ويكون في كل
بحسبه كذا الوحدة معنى واحد مشترك بينها مقولة عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض
عرض وهي نفسها لا جوهر ولا عرض فلا مهية لها وقد يكون مجردة كالوجود عن الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القائمة بذاتها
فاذا تقررت هذه المعاني ظهر ما في المتن من مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردا انها لا ينقسم الى قوله فلا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها
لا موضوع لها يلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك ان لو كان معناها معنى ذلك الوجود القايم بنفسه بان يكون القيام
بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يابى هذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما
بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة عرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا
بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة مهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء مهية لها وذلك كحال الوجود
انه مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كك
ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشات من الخلط بين المفهوم
والفرد واما قوله فيكون من الاعداد ما تاليفه من وحدة الاعراض اه فاقول نختار ان وحدات كل من العددين المؤلف احدهما
من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المط من غير شرط التجرد و
اللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات وقوله وهذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبيل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم
وجودا جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي احدى المقولات العشر

الق

التي هي مهية يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها ما هو الوجود المجرد عن المهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص
من الوحدة المطلقة لان معناها بما هو معنى الوحدة لا اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجرد صارت اخص كالوجود بلا شرط
فانه اذا فرض مجردا عن كل خصوصيته وكان وجود الحق تعالى لم يلزم ان يكون معناه معنى اخر ويصير اطلاق الوجود عليه وعلى مطلق الوجود
بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان تعلم ان كلا من الوحدة والوجود اذا اضيف الى شيء جوهر او عرض ليست الاضافة لحقيقته
من خارج كساير المهيات التي لكل منها حد معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس او غير ذلك وكمفهوم الانسانية
اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زايدة عليها فاذا جرد معناها عن تلك الاضافات كان كلا بخلاف الوجود و
الوحدة فان اضافتهما الى الاشياء كالمقومات لهما فوجود زيد مقوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو مقوم بالاضافة اليه ووجود
السواد لا يكون الا مضافا الى السواد اي الى مهيته وان كان عينه في الخارج فوجود السواد لا يكون الا سوادا ووجود الفلك
لا يكون الا فلكا لست اقول وجود السواد او الفلك او غيرهما نفس مهيته من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته واذا فرض وجودا
مجردا عن المهية صار مجردة كالقيوم فكل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو اخر مخالفة بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة و
هذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت متعلقة بشيء او مضافة اليه كانت غير زايدة على حقيقتها واذا جردت عن مهيات
الاشياء صارت نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق واللااطلاق والتقييد و
اللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الواحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او نوعي او عرضي زايد على المعروضات بالقياس
الى افرادها بالذات او بالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الموجودات **قوله** وذلك المعنى
لا محة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض اه يريد ان حقيقة الوحدة لو كانت امرا مستقلا في انه لكانت وجودا قايما بذاته فلم يكن
ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم يعرض وحدة الا بمعنى اخر فيكون الوحدة اشتراكها اسما فقط وهو ح وليس يلزم هذا
الح اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه
الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر و
العرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر
لا يعرض العرض بل يلزم من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القايم بذاته لا يعرض لذاته وهو ظاهر ولا لغيره
من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد فرض انه جوهر وانت بما حققناه وذكرناه لك عارف بوجه الحل فيه **قوله** فاذن
الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها من حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة لخواصه يعني لما علمت ان
الوحدة امر جامع للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب المعنى والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضناه ولزم من فرضه
ذلك المحذور فالوحدة التي كلامنا فيها والمعتبر فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى كجوهرية او عرضية او قيام بنفسها
او غير ذلك هي امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن الا ان يكون عارضا للموضوع غير مفارق للموضوعات
والاضداد معناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قايمة بذاتها فلا يمكن عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون معنى
مشتركا معنوية بين الجواهر والاعراض فانه من الح ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في
الجواهر والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قايما بذاته مجردا عن الموضوعات فكيف يكون مع ذلك
كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القايم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر عارضا للاعراض وهو ح وكان الجوهر
القايم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا ايضا ح او كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب
المعنى فلم يكن هنا الا الاشتراك الاسمي بحسب اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد في الجميع
لا بالاشتراك اللفظي وهي في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضيح مرامه
وشرح كلامه وبناؤه كلامه غير مرة على الغفلة من معنى التشكيك وقياس المشكك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق
وعدم الفرق بين عارض المهيات وعارض الوجودات والذهول عن انتقاض ما ذكره بحال الوجود فان الوجود مع ان كونه

حقيقة

حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مفارقة عن المهيات كلها وتارة يكون متحدة بالجواهر
وتارة متحدة بالعرض من غير ان يلزم كون القايم بذاته عارضا للاعراض ولا يكون الوجود مقولا بالاشتراك الاسمى على الجواهر والاعراض
فما هو الجواب والحل ههنا يكون جوابا وحلا هناك **قوله** وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا يفارق
على سبيل ما لا يفارق المعانى العامة قائمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية اه تقرير هذا الاعتراض ان امتناع
مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوعات لا يدل على عرضيتها لان امتناع مفارقة الشئ عن الموضوعات والخصوصيات سببه
احد الامرين اما الابهام العمومى والقصور الوجودى فالاول كالمعنى الجنسى مثل الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه يحتاج الى فصل
محصل لمعناه كالناطق فلا يمكن مفارقة المعنى الجنسى كالحيوانية عن موضوعه النوعى كالانسانية والثانى كالعرضية فمجرد امتناع
المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشائه الابهام الجنسى فان الحيوانية معنى جوهرى ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات
والمواد حتى يكون حيوانا بحتا بلا ناطق وصاهل وغيرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات ليس سببها الابهام
الجنسى اذ الوحدة معنى نوعى محصل ليست نسبة ما فرض منها اعم الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل مقوم
يعنى نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليست معناها جزء معنى جوهر او عرض ولا هى داخلة فى حدود المهيات الجوهرية والعرضية
بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضى لازم عام امتياز افرادها ليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيف
اليها من الموضوعات فوحدة الانسان ممتازة عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفا اليه واذا اشرنا الى بسيط واحد
منه اى اشرنا الى مبدأ اشتقاق الواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان ذلك البسيط متميز الذات اى متميزا
الحقيقة النوعية عن التخصيص الذى لحقه من جهة الموضوع لا كاللونية التى فى البياض اذ لا يتميز حقيقته عن حقيقة البياض وكذا
اللونية التى فى السواد لا يتميز فى الوجود عن السواد فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل الذات متميزة فى ذاتها عما نسبت اليه
ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا ومهية ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للمخصصات والموضوعات
ليس من جهة ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول الذى هو مفهوم
الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنى بسيط هو المسمى بالوحدة وهو عرض لانه موجود فى الموضوع لا
كجزء منه ولا يصح مفارقته منه واذا كانت الوحدة عرضا فالواحد الذى بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شئ ما على الاطلاق
يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب من الموضوع الخاص
والمبدأ كالابيض اذا اريد به الجسم والبياض القايم به وهو معنى خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذى هو المبدأ والعرض
الذى هو المحمول امر واحد بالذات متغاير باعتبار التعين والابهام فاذا ثبت ان الوحدة عرض فالواحد كذلك هذا شرح ما رامه
الشيخ ولنا فى هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحثات حكمية فان فيما ذكره بعضه امور صحيحة وبعضه امور متزلزلة مضطربة اما
ان الوحدة ليست بالقياس اليها كالفصول المقومة ولا قسمتها اليها قسمة الجنس الى الانواع فكلام صحيح لا مرية فيه وكذا كون الوحدة
والواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا معناه عن معنى المهيات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان الوحدة معنى واحد
لا اختلاف بين افرادها الا بسبب امور خارجة هى ما اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة فى الاعيان ليست كساير الامور الاضافية
والنسبية التى لا افراد لها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيف اليه لا غير كالامكان والفردية والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية
والوجود عند من راى انه نفس الموجودية المصدرية وكذا الوحدة عند من راى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء صح
ما ذكره الشيخ فيه من انه لا يختلف الا بالخارجيات كيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية ضروب من الوحدة مخالفة فى
ذاتها لا بسبب النسبة الى ما نسبت اليه فالوحدة وحدة نفسها الاتصالية هى اتصال نفسها او لانه اتصال ما هو فيه كالماء
وليست الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من انها تتكثر بتكثر الموضوعات وتتميز بتميزها بل الامر بالعكس عند التحقيق و
بالجملة حال الوحدة فى جل الامور بل فى كله كحال الوجود عند الراسخين فى العلم بهما فهى وان لم يكن جنسا للاشياء لكنها مختلفة
بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية بالوجه الذى سبق بيانه فهى مع الجسم جسم ومع

اى كونها الذات ... وحدة غيرها من المهيات ... التى ... ضعيف والوحدة

النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد يوجد بنفسها مفارقة عن جميع
المهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شيء لا بمزاولة وغير كل شيء لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وربما يوجب
شنعة اللئام ولكنني كما قيل اذا رضيت كرام عشيرتي فلا زال غضبان علي لئامها **قوله** فصل في ان الكميات المتصلة
اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية **قوله** اما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان
وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين وثانيهما من باب
الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين
وبداية للاخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل
في مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى
الاول **قوله** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع
مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة
احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة
وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد وهو باق بتشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي
هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة تتوارد عليه المقادير المختلفة فالجسمية
المخصوصة بحالها ولا شبهة في ان الباقي في شيء غير المتبدل عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما
ان الاجسام مشتركة في الحقيقة الجسمية كلها مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام
فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زايدة على جسميتها لزم ان يكون
اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زايدة على اصل
مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار
الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي والمستعمل وجه الاول الرابع
الثالث ان الاجسام يصح ان يكون بعضها مقدار البعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العاد في اكثر الامر
يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور
متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سنبين لك عن قريب
الوجه الرابع ان الجسم الواحد متخلخل فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير
انفصال شيء منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرنا
في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزء المادي والطبيعة التي هي جزؤه
الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب في بقائه انما هو بكون جزء الصوري
باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزؤه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد بقاؤه الجنسي اذ المادة في كل
شيء امر مبهم الوجود بازائه جنسه الذي هو طبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة
التحصل لا يقدح في بقائها بتشخصها الا ترى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناسه البعيدة والقريبة
مع بقائه بتشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بتشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية و
كذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدل الا على عرضيته باي معنى كان الا اذا كان المتشكل او المتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن
صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال بامداد من المفارق العقلي واين التجربة والفحص يحكمان بذلك

مخلص عرشی اعلم ان المنهج القويم فى تحقيق المغايرة بين الجسم الذى هو مادة الامور الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر و بين
الجسم الذى من باب المقدار يستدعى تمهيد مقدمة وهى ان كل ما يدخل مع شئ اخر تحت حقيقة معنى جنسى فلا بد ان يكون
محصلات احدهما مقومات و مكملات [محصلات] للاخر ايضا وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات الاخر اذا تقررت هذه المقدمة نقول
لا شك فى ان الجسم الذى هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شئ فيحتاج الى الضمايم الفصلية و
المكملات الذاتية مثل صور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التى للبسائط لم قد يحتاج فى استكمالاته الاخرى الى
صورة اخرى هى مبادى لفصول ذاتية اخرى كالمنمية ثم الحيية ثم المنطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات مترادفة
و فصول مترتبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل و اما المقدار المطلق الجنسى فاذا احتاج الى معنى فصلى او مقوم كمالى فانما
يحتاج اليه من جهة كميته و مقداريته فلا جرم يكون انحاء تحصلاته بامور هى ايضا من باب الكم فيتحصل ولا يكونه جسما تعليميا
او سطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذى يقبل الانقسام الوهمى الى غير نهاية من حيث هو كذلك و من حيث
له اجزاء متشاركة الحد و كذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثة تحصلا اخر يجب ان يكون بما هو من [باب] المعانى التى يلحق المقادير بما هى
مقادير كالاستقامة و الانحناء فى الخط و كالتثليث و التربيع و التخميس فى السطح و كالكروية و التكعيب و الاسطوانية فى الجسم
فى الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعى و الجسم المقدارى شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما و فصوله و لواحقه بعينها انواع الاخر و فصوله
و لواحقه و ليس كذلك فثبت و اتضح ان كلا منهما مغاير للاخر و اذا ثبت المغايرة فثبت ان احدهما و هو المقدار عرضى للاخر يعنى
عارض الماهية و لم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الاخر و هو مطلوب الشيخ و لاجل هذا قال و هذا المقدار
قد بان انه فى مادة و انه يزيد و ينقص و الجوهر باق فهو عرض لا محالة و لكنه من الاعراض التى يتعلق بالمادة و بشئ فى المادة اه قد علمت
ان مجرد المغايرة فى المعنى بين الاجسام الطبيعية و بين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها فى الوجود و ان
التعليميات لا يوجد مجردة عن المواد و لا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره و القيام بنفسه اما بيان
المغايرة بينهما فى الوجود فبان المقادير يزيد و الجوهر الطبيعى بحاله اما انها لا يوجد مفارقة عن هذه المواد فسيجئ اثباته فى ثالث
سابعة هذا الفن و اما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية و العرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ و من فى طبقته من توابع
الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس و الذى ثبت عندنا ان المقدار و التعليميات ليست [داخلة فى] مقولة الجوهر و هى من عوارض
الماهية للجواهر الطبيعية و لا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالوهم و اما تجريده عن الصورة التى للمادة
فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشئ المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد
فلو لم يكن فى الوجود شئ غير ذلك المتصل و الممسوح لما امكن تبدل المقدار على شئ ثابت اصلا فليس و لا يكون المقدار الا عبارة
عن كون المتصل بحيث يمسح و يقدر بكذا كالذراع مرة او مرات ينتهى او لا ينتهى المسح و التقدير ان توهم اى فرض غير متناه
فرضا عقليا فان الوهم ليس فى قوته ان يتوهم مقدارا الا متناهيا و هذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد و المتصل
الذى معناه كون الشئ بحيث يقبل فرض الخطوط و الابعاد المذكورة التى هى من باب الكم فان ذلك معنى اخر لا كمية له فى نفسه
و لا يخالف بحسبه جسم لجسم و لا جزئية و لا كلية مقداريتين من جهة لشئ واحد فالجبل و الخردلة فى كونهما جسمين قابلين للابعاد
فى مرتبة واحدة و قد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشئ اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى
او كالنقطة لما امكن عروض المقدار الله الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار و لا انه يكون معروضا بحيث يكون له مرتبة من الوجود
متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد
هو محصل لوجود الهيولى و مقوم لماهية الجسم الجوهرى و مهيئ للمادة لان يقبل بالفعل امرا يختلف فيه جسم و جسم و يصير
بحيث يمسح بكذا مرات كذا ينتهى او انه لا ينتهى و لا ينفد مسحه بكذا و هذا الامر هو المقدار و هو كمية الجسم اولا و بالذات و
كمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى و الاعراض و نسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشئ الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه و لو فى
الوهم لكن هو و الصورة يفارق المادة فى الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا و يلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة

جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بيّنا ان مثل ذلك
الجسم لابد فيه من صورة حافظة لشخصية مبقية له بالعدد ولو بتوارد المبدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس
بالفصل فوحدة الفصل وشخصيته يجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيته ولاعتبار نفسه واحدا بالعدد
والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل
قوله واما الخط والسطح فبالحرى ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار الخ يريد بيان عرضية الخط والسطح واعلم
ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية وبهذا الاعتبار امر عدمى لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا محة نهاية لشئ
ذى نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذى هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار
انه مقدار لانه منقسم في الوهم باجزاء متشاركة في الحدود واعتبار لنوه وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة اعتبارات
لكل من الخط والسطح **قوله** وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعنى بعدين فقط
يتقاطعان على زاوية قائمة اه لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما
وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدأ بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون
تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعى الجوهرى من حيث انهما بعدان
باحد المعنيين من الاتصال الماخوذ في الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التى ذكرت
في حد الجسم الجوهرى وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذى هو نفس البعد من دون
كمية وتقدير وطول اضافى وقصر وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط
ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض
بعدين بلا اخر هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين
مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه
مقدارا ونهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فلانه معنى وجودى والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة
اما على كونه مقدارا فلان نسبته اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدء والاصل في المقدارية فكونه
مقدارا لانه بعد قابل للمساحة والعدد والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض
له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها من اى جهة حصل وان
ايها كالمقوم له وايها كالعارض واما قبوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك له لكونه نهاية للامر الذى هو منبسط في الجهات
الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية
لمثله لا انها نهاية مطلقة ولا هى شئ كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى
ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اى من هذه الحيثية مقدارا
بل هو من هذه الجهة اى جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشئ
احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذى هو
المقولة بنفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذى هو معروضها وهو يجوز ان يكون
كل شئ من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذى
هو المركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلى بمعانيه الثلثة اعنى الطبيعى والمنطقى والعقلى واما كونه مقدارا فهو
من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في التقدير والمساحة والانقسام الوهمى
وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعها ولا الموافقة التى
بازاء هذه المخالفة وهى المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهرى مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت **قوله**

لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهى لانه موجود فيه لا كجزء ولا يقوم دونه اه لا شبهة فى ان السطح باى معنى
اخذ من المعانى الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعى اما من جهة كونه نهاية فظ لان وجود النهاية وجود امر عدمى و وجود الجسم وجود
امر محصل جوهرى فهما متغايران فى الوجود والنهاية صفة للمتناهى فيكون عرضا قائما به واما كونه مقدارا اسطحيا فلجواز تبدله
على الجسم الواحد مع بقائه بحاله الشخصى وليس من شرط الحلول ان يكون الحال مساويا فى المحل مطابقا ذاته لذاته ولا ان يكون بازائه من
المحل شئ يطابقه كما حقق فى الطبيعيات فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذى لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم
كالمخروط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا ننقل الكلام الى محله فيلزم التسل وان كان جوهرا منقسما
يلزم اما انقسام النقطة لو كان فى كل جزء من المنقسم جزء منها وهو مح واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد
وهو ايضا مح وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل
فهو لا محة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما الا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية
اخرى كالتناهى والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور التى لا كمية ولا قسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل وجوب انقسام الحال فانه
ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا
تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شئ قابل للانقسام ولكن عروضها له لا من حيث انقسامه
بل من جهة تناهيه فى امتداده الخطى **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يفرض بعدان امرا فى نفسه لم يكن نسبة المقدار
فى السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الى الصورة الجسمية اه لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اى كونه قابلا لفرض
بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة فى جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنيين على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد
الثلثة وبين المنقسم بالقوة فى الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردى
جعلوا المقدار الجسمانى جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد
الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذى هو الفصل الحقيقى عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء
وهمية متشاركة فى الحدود السطحية فى الجهات الثلث الذى به يصير الجسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساواة ولا شك
ان النسبة بينهما فى الجسم كالنسبة بين ما بازائهما فى السطح فلو كان اللذان فى السطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين
فصلا منقسما للمقدار المط ومقوما للسطح الذى هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما
لجنس المقدار ومقوما للجنس الجوهرى وهو مح كما مر بيانه فى المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا بتامل الاصول اى تعلم من الاصول
المنطقية انه معنى واحد كالمقدار لا يكون جوهرا او عرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحدا فصلا لجنس ونوع منه فى
موضوع وخارجا عنه فى نوع اخر منه **قوله** واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل فى الجسم بالاتصال والانفصال
واختلاف الاشكال اه لما بين ان السطح كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثانى المقدار القابل
للقسمة فى الجهتين وبين انهما متغايران فى الوجود وليس نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل وثبت ايضا انه بكلا المعنيين
عرض فى الجسم الطبيعى لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من
اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستديرا لسطح تارة ومسطحا اخرى فهذه
كلها دلائل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقدار
ككونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا اى مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف
هذه الامور سيما التسطيح والتقبيب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصول المنوع للجسم كما بلغت بيانه حيث بين ان السطح
المسطح لا ينقلب بالمستدير الا بتبدل الجسم الذى ينتهى به كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير الا بتبدل السطح الذى
هو طرفه فاذن ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم
الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا لتواردها وتعاقبها الاشكال وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لاشتماله

على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما قد علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ببقاء الصورة الطبيعية
بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي بمعنى المادة ببقاء الصورة واما السطح الواحد اذا ازيل عن شكل بطلت ابعاده ونهاياته فهى اذا
بطلت هي فتبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال الوحدة التي صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل و
اتصاله لشئ واحد بالعدد واعلم انه لا حاجة في اثبات بطلان السطح عند تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد والنهايات
او العظم والصغر لان التبدل فيهما تبدل في انحاء المقدارية وتبدلها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هي مقدار لكن الشيخ اثبت
القطع الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول ليدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا
لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى في نفسها شئ غير المقدار وغير المعنى الاتصال
والانفصال الذي بازائه فيجوز ابقائها في الحالين واما السطح لكون حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا الف بين السطوح
واتصل بعضها ببعض تأليفا ووصلت يبطل بها الحدود والاطراف المتوسطة بينهما فكانت تصير باطلة ويكون منها سطح
اخر غيرها بالعدد ثم اذا فصل بينهما يبطل هذا الوجه وحدثت سطوح اخرى غير ما كانت ولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم
بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس كالجسم الطبيعي له جزء زائل
وجزء ثابت كالهيولى وبهذا تثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعتباراته
من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا وعرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة و
والصغر
العظم وغير ذلك من الاحوال **قوله** فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا يفارق المادة وجودا اقول هذا الكلام اعنى
كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية يتوهم ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الثاني من الثالث من قوله في شكل
الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله بان
الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه
ان المقادير والتعليميات انما هي من عوارض مهيات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجوداتها
فاذا اختلف الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية
التي هي بمعنى المادة وانما الباقي منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية لتشخصهما ومطلق الجسمية وبهذه الامور
المذكورة يبقى شخصيته محفوظة كما مر انفا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التي هي مقومة
الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شئ
على شئ اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شئ لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه و
الجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم
عرضيته بل جوهريته وان تبدلت احاده على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدته
وجدته
وبقائه ببقائه لانه به يتم نوعيته الحقيقية وجزء اخر مادي هو بازاء جنسه ووحدته ناقصة مبهمة يتحد وحدته
المبهمة بوحدته المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قد
تمت وكملت بالصورة كما ستسمع لك في مباحث المهية **قوله** فقد بقي ايضا ان يعلم انه قد علمت ان مذهب الشيخ
ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارضة للخط والخط عارض للسطح والسطح للجسم المقداري
وهو للصورة الجسمية الا انها من العوارض التي لا ينفك عن معروضاتها لا في الخارج ولا في الوهم واما عندنا
فهي من العوارض التحليلية لشئ واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها
غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها في الوجود وان لم يتصور
بينها مفارقة وانفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يفرض
كل منها مجردا عن معروضه فيفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهة في بطلانه وثانيهما ان يلتفت

لا لبعضها

الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذى هو طرفه انه موجود معه او لا والفرق
ظاهر بين هذين الامرين فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذى قام بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم
والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثانى فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين
اخذ الشئ بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شئ وحده ويحكم عليه
باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه مع غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير
ملتفتا اليه للوهم فى الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فى ظنى
انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا لا جسم معه او خطا لا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء كان معه السطح او لا او نقطة مفارقة
عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط او لا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية لاشيا
اخر والشئ لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشئ فلا بد ان يفرض له وضع خاص يقبل
اشارة حسية فيكون مفروضا له جهتان بحيث اذا انتقل الصاير اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصايرين عند
الوصول جانبا غير ما لقيه الصاير الاخر فيكون منقسما فى الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح
فى الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة هف فان السطح هو نفس الحد والنهاية لشئ ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث
يكون نفس الحدين لو احد من حيث هو حد واحد او نفس النهاية لجهة واحدة من حيث هى الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة
الواحدة من غير ان يتصور انفصاله وانقسامه الى جهة اخرى ففى جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا
معه فى الوهم ما هو نهايته غير منفك فى التوهم ايضا كما فى الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة
بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر فى ثبوت المفارقة بين
هذه المقادير على الوجه الثانى ايضا وكذا بين الجسم المقدارى وبين الجسم الذى هو فى المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت
الى السطح دون الالتفات الى ما هو الجسم الذى طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شئ لا ينفك عن تصوره معه
وذهوله عن الشئ يلزمه عدم حضوره فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج فى ان يكون
للاشياء وجود سواء ادركت او التفت اليها او لم يلتفت فاذا اقترن شئ بشئ فى الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات
الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود
الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن
الجسم الذى هو طرفه يلزم للسطح وجود فى الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشئ يوجب عدمه
فى الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم فى الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم فى الوهم باطلا فاذن كما لا
لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذا قياس الخط و
النقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست متغايرة فى الوجود وانما هى متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها
من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة فى عروضهما للمهيات فنقول للاشياء نحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين
وهو المفارقة بحسب المهية والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها وكالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللونية و
السواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين فى الوجود دون صاحبه اذا اختلفا فى المعنى والمفهوم ثم ان بعض
الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكميات تعينات لاحقة بحسب مراتب
انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما فههنا اعتبارات ثلثة احدها انه
خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصى وهذه الاعتبارات مترتبة فى العموم والخصوص فالاول وهو
كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثانى وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثالث فهو اخص من الاعتبارين الاولين فهذه
المعانى امور متفارقة فى المهية متغايرة فى الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط فى الخارج فهذا نحو من المفارقة

غير النحوين اللذين ذكرهما فلا يمكن للحس او الوهم ان يشير او يلتفت الى احد هذه الامور دون الاخرين وانما ذلك شان العقل المدرك للمعاني والصور كلها ويفرق بين الذاتي والعرضي فاذا ليس للخط وجود ولكونه ذراعا وجود اخر وليس كذلك للخط المتناهي وجود ولتناهيه وكونه ذا الحد المعين وجود اخر فالنقطة ليست في وجودها الا كون الخط للسطح والسطح للجسم وليس لشئ منها عرض بعروض خارجي يلزمه تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق **قوله** والذي يتوهم ان النقطة ترسم الخط بحركتها اه لا يخفى على المتأمل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة كذلك اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان المفروض محالا لا وقوعه في الخارج ولا يمكن وجود سطح لا جسم معه وكذا يمكن وجود السطح دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خطه لا نقطة معه كالدايرة دون العكس فالذي يتوهم من ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح على الجسم بانها تفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل مجرد التخييل والتمثيل لا انه لا يمكن للنقطة مماسة متنقلة بتبعية انتقال متحرك بالاستقلال كمخروط يماس براسه سطحا فان ذلك ممكن في النقطة وكذا يمكن للخط مماسة سيالة بالتبعية لجسم كضلع خطي من جسم يماس به سطحا ينتقل عليه بانتقال ذلك الجسم بل السطح ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدار جسمي تدريجي الحصول في الخيال لكن هذه الامور المرسومة ليست امورا مستقرة في الخارج ولا يبقى كل واحد منها في غير آن واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكائنة اولا قبل الحركة لم يبق محالها وذلك كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حدود الخط ليوجد منها خط في الخارج فالراسم للخط ان كان مماسة واحدة لم يبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها رسما ثابتا الا في الخيال وان كان نقطة ثابتة في شئ متحرك بحركته هي بحركته وتبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا امتداد ثابت بين مبدأ حركتها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه الثاني في بطلان هذا القول ان الكلام في التقدم والتأخر بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد فالنقطة المتنقلة لا يكون موجودة في شئ الا لا محالة ولا يكون حركتها وسيلانها الا على شئ ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح لجسم او خط هو طرف بعد فيكون بعض هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لا استحالة الخلاء وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان امرا غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت بكليتها كلية الطرفين فهي يداخل فيهما وهما يداخلان فيها والمداخلة التامة لا توجب العظم لانهما ينافي العظم والترتيب وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين بكلها بالاسر بل لقيت ببعضها طرفا وببعضها طرفا اخر فلزم انقسامها فلم يكن النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف النقطة ولا سطح من تاليف الخطوط ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر فهذا حال المقادير والاعظام والاجسام امر اجل وارفع من ان يقع في حد او تقدير واما اثبات وجود هذه المقادير الثلث فالجسم ظاهر الوجود فان وجود السعة والفضا اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات في غيرها على وجه يتعين الخطوط المستقيمة والمستديرة كمحيطات الدواير ومحاورها **قوله** واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة اه يريد بيان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم او لا واذا كانت من الكم فهل هي

[illegible]

جنس رابع من المقدار ام لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الاراء فى امر الزاوية فمنهم من قال بانها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة
والتجزى واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شىء من المقدار يبطل حقيقته
بالتضعيف مرة او مرات فلا شىء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها فثبت ان
الزاوية يبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من مقولة الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذى
هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فهى لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتاخرين
بان تلك ان كانت كيفية لاشك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت كما او كيفا كانت
يجب ان ينقسم فى جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها اجزاء هى ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليست كذلك فان
ذلك السطح اذا انقسم فى امتداده العرضى الذى بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين
والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم فى الامتداد الطولى بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل بقيت بحالها او
منهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل فى تعريفها انها مماس خطين على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يقال
لها كبرى وصغرى ولا شىء من التماس كذلك ولان التماس محمول على الخطين بالشركة والزاوية ليست كذلك وكذلك ما قيل فى تعريفها
انها انحراف احد الخطين الموضوعين فى بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية لا الانحراف المذكور بل انما ذلك لازم من لوازمها
العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة متوسط بين مقدار السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم
والسطح وسيذكر بطلانه واما الشيخ فالتحقيق عنده فى امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الافراد العرضية
لانها هى المقدار اعنى السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهى كونه محاطا بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة
وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اى خطان ملتقيان على نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفائدة
القيد الاخير الاحتراز به عما احاط به قوسان من دائرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فنقول
هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين له امتدادان احدهما وهو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقاطع له وهو المبتدا
من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحدده بكل من الخطين بالحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه حينئذ ينقسم
فى الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا اعتبر تعين امتداده الاخر المبتدا من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد احترازا لا بانتهائه
الى حد اصلا يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا فى جهة واحدة وهى الامتداد الواقع بين الخطين
وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة فى عدم انقسامها فى جهتين فالمقدار جسما كان او سطحا قد يعرض له ان يكون
محاطا بين نهايات يلتقى عند نقطة واحدة فيصير زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التى من جهة اخرى
وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هى زاوية من حيث يصير المقدار متحددا بين حدين او حدود متلاقية بحد
سواء كان معهما او معها حد او حدود غيرها اولا وهذا معنى قولهم كانه مقدار اكثر من بعد ينتهى عند نقطة فكل مقدار
غير خط ينتهى الى نقطة هو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذى يحيط به حدان ملتقيان على نقطة
قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه محدودا بحدين ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار او حالته تلك زاوية وان اعتبر
من حيث كونه محاطا بهما وبغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حالته تلك شكل وكذا القياس فى الفرق بين الزاوية
والشكل الجسميين وكان المهندسين اذا قالوا اشكال ذهبوا الى الشكل كذلك اذا قالوا زاوية ذهبوا الى المقدار من الزاوية وكان الطبيعيين
ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار وكذلك اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت هذا المقدار
زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان سطحا او سطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت
سميت الكيفية التى له ولكن لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع والمخمس والمدور والثانى كالتربيع والتخميس
والتدوير وليس المراد ههنا نفس الاضافات فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد ههنا مبادى هذه الاضافات والهيئات
الشكلية كما علم فى موضعه فان لو قعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان اتصاف الزاوية بانها مساوية لاخرى او زائدة او ناقصة وجوهها

كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلثة امثالها او غير ذلك من صفات الكمية اتصافا بالذات لان جوهرها جوهر المقدار الا انها عرضت
له صفة صار بها صنفا من المصنف للهيئة النوعية او الجنسية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الثانى
كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض من جهة محلها الذى هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرها من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية وكالتربيع وقبوله للزيادة والنقصان فالذى هو الزاوية
بالمعنى الاول لا يمكن فيه فرض بعدين والقسمة فى جهتين او فرض ابعاد ثلثة والقسمة فى الجهات الثلث وذلك بما هو مقدار مع قطع
النظر عن كونه محاطا بين نهايتين او نهايات يلتقى عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة كان يقبله فى نفسه بما هو
مقدار الا ترى ان الدايرة مثلا يقبل بما هو سطح القسمة الى اجزائه التى يشاركه فى انه سطح على اى وجه يقع فى القسمة ولا يقبل القسمة
من حيث هو دايرة الى اجزاء هى دواير البتة على اى وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه فكذلك الامر فى غيرها من الهيئات العارضة
للمقادير قوله والذى يظنه من يقول اه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلثة اعنى الجسم
والخط والسطح فيرى ان الزاوية المسطحة مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسمية مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون
عدد اجناس المقادير على هذا الراى خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ التوسط بين السطح
والخط لو صح تحصله ووجوده لكان جنسا مباينا للمتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذى تمسك به صاحب هذا الظن انه
توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من حركة الخط الفاعل اياه الى جهة
امتداد بعد اخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكلى طرفيه حتى احدثه بحركة الطول بتمامه عرض الحقيقى فحدث
امتداد عرضى من امتداد طولى فحصل طول وعرض واما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفين فى الخط
مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط المحدث لها لم يتحرك لا فى الطول وحده ليبقى خطا وطولا كما هو ولا فى العرض الحقيقى حتى
يحدث سطح بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهى جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس فى الزاوية المجسمة فى
كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض احدى جهتيه ساكنة و
الاخرى متحركة او فرض حد منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذى حمل صاحب هذا الراى على هذا
الجزاف هو جهله بمعنى السطح والجسم وبمعنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يقع فى تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدايرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفى خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهى الى وضعه
الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دايرة على قطرها الثابت امور بناء ها كلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا
اذا تحرك خط فى امتداد مقاطع لامتداده على وجه القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح فى امتداد مقاطع لامتداده
على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علم ان الذى يقوله هذا الانسان ليس
مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغى لعاقل ان يصغى اليه ويضيع وقته فى سماع كلامه الذى لا يعنيه ولا يهمه فضل الاشتغال
به فقد ثبت وظهر بما ذكرنا وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها وانها ليست مباينا للاجسام الطبيعية وليس ايضا
بعضها مبدءا فاعليا للبعض كما توهم ومن هنا لك عرض الغلط فى القول بجوهريتها على ما عرفت قوله واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته اه الكميات المتصلة منحصرة فى الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم فى معرفة مهيات الامتداد
الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها واحال بيان
وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من العلوم وهو العلم الطبيعى اذ الخوض فى احواله انما يناسب العلم الذى
يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذى حقيقته التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التى يتجدد
ويتقدر به فبقى الكلام فى ان يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الاتصالية وهذا وظيفة هذا
العلم فشرع فى بيان الحصر قوله فنقول ان الكم المتصل اه قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة فتلك الاجزاء
ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعنى العدد وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن

جتمعه

مجتمعة فالثانی هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غیر قار الذات لان کل مقدار فهو لا محالة مقدار لذلک الشیء کما علمت مثله فی الوحدة
والعدد وذلک الامر الذی مقداره الزمان لا یمکن ان یکون امرا ثابتا والا لبقی المقدار بلا قدر وهو محال فهو اذن موجود غیر قار
ولیس ذلک فی المشهور الا الحرکة فالزمان مقدار الحرکة والاول هو المقدار القار اما ان یکون اتم المقادیر لکونه مما یمکن فیه فرض
جمیع الابعاد ولقبوله الانقسام فی کل الجهات وهی لا یزید علی الثلثة واطرافها الستة فهو المقدار الجسمی ویقال له الثخین واما ان یکون
قابل فرض بعدین والقسمة فی الجهتین وهو السطح واما ان یکون بعدا واحدا قابل القسمة فی جهة واحدة وهو الخط وحیث لا یکون
فی الوجود بعد اکثر من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادیر القارة ثلثة والکمیات المتصلة اربعة وهی مع العدد خمسة فهذا الوجه
حصر الکمیات قوله وقد یقال للاشیاء اخر انها کمیات متصلة اه اعلم ان من جملة اسباب الغلط الواقع بین الناس وضع
ما بالعرض مکان ما بالذات فالذی وقع لهم من باب الکم هو الاشتباه بین الکم بالذات والکم بالعرض بل بین المتکمم بالذات والمتکمم
بالعرض لانک قد علمت من طریقنا ان نسبة المقادیر والاعداد الی معروضاتها الذاتیة کنسبة الوجود الی المهیة حیث انهما
متحدان بالذات ومتغایران فی ظرف التحلیل الذهنی فکما ان المهیة موجودة بالذات فکذا صورة الجسمیة متقدرة بالجسم
التعلیمی بالذات والحرکة متکممة بالزمان بالذات وکذا حکم المعدودات بالذات مع العدد کحکم ما یتالف هی منها من الوحدات بالذات
مع وحداتها فان وحدة الشیء هی وجوده وکلاهما موجود واحد کما مر واما المتکمم بالعرض فهو انما یکون بسبب اقترانه بما هو
الکم او المتکمم بالذات وذلک علی اربعة اقسام الاول ان یکون صفة موجودة لما هو کم بالذات کالاحوال والاضافات العارضة
للکمیات کالطول والقصر والزیادة والنقصان والمساواة وغیرها والثانی ان یکون الکم موجودا فیه وهو موضوع له وذلک اما
منفصل او متصل فالمنفصل موجود فی الذوات المادیة والمجردة وقد یکون الکمیات المتصلة موضوعا للکم المنفصل سواء کانت قارة
او غیر قارة بواسطة قبولها للتجزی خارجا او وهما فهی کمیات متصلة بالذات منفصلة بالعرض وللزمان انفصال بالعرض لانقسامه الی
الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود فی الجواهر والاعراض المادیة دون المفارقات العقلیة وقد یوجد للمتصل
بالذات اتصال بالعرض فالزمان مثلا کم متصل بالذات وله اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التی یقع فیه الحرکة فیقال زمان حرکة
فرسخ فیقدر الزمان بالفرسخ لاجل مطابقته للحرکة التی هی معروضه علی الوجه الذی اشرنا الیه فیکون الزمان داخلا تحت الکم بالعرض
وکذا المقادیر العارضة بعضها لبعض کالمعروض کم بالذات من جهة ذاته وکم بالعرض من جهة الکم الذی هو عارضه ولا استحالة فی
ان یکون الشیء داخلا فی مقولة ثم یعرض له من تلک المقولة شیء اخر کما ان الاضافة یعرضها اضافة اخری والثالث ان یکون کمیة بسبب
حصوله فی المحل الذی حصل فیه الکم کما یقال للبیاض انه طویل وعریض ومنقسم بسبب حصوله فی موضع الکم والرابع ان یکون فعله
الصادر منه ذا کم کالقوی المحرکة للاشیاء المؤثرة فی امور یقال علیها الکم بالذات فیقال لتلک القوی انها زائدة او ناقصة او
مساویة او متناهیة او غیر متناهیة لان القوة لیست ذات کمیة فی نفسها ولکن لانها یختلف افاعیلها فهی یختلف بالاضافة الی
شدة ظهور الفعل علیها او الی عدة ما یظهر منها او الی مدة بقاء فعلها والفرق بین اعتبار الشدة والمدة من وجهین احدهما
بان کل ما کان زائدا بحسب الشدة کان ناقصا بحسب المدة فان المتحرک اذا کان اشد قوة یبلغ الی النهایة الموجودة او المفروضة اسرع
وثانیهما ان الذی یتفاوت فیه القوی بحسب المدة ربما کان بحیث یکون تفاوتها فی الشدة علی خلاف ذلک التفاوت کرمیة البنا فی
الهواء فکلما کان قوة الرامی اشد کانت مدة بقاء النبل فی الجو اطول واما الفرق بین اعتبار المدة والعدة فان المدة هی دوام شیء و
ثباته ولیس یعتبر فیه تعدد وکثرة واما الفرق بین اعتبار الشدة والعدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه المعانی فنقول اما جعل المکان
نوعا اخر من الکمیات المتصلة فالغلط فیه انما نشا فیه من جهة ما هو وما هو من قبیل القسم الاول فوضع عارض الکم موضعه فان المکان لیس
نفس الکم الذی هو السطح بل السطح الحاوی من جهة کونه حاویا للمتمکن فهو الکم مع اضافة وعروض الاضافة وغیرها من الصفات
لا یجعل المعروض ولا المرکب نوعا اخر من جنس ما یعرضه واما جعل الثقل والخفة نوعا اخر من الکم بالذات فالغلط فیه انما نشا من
جهة ما هو من قبیل القسم الرابع فان الثقل هو القوة المحرکة للجسم الی اسفل وکذا القیاس فی الخفة فیوصف کل منهما بالزیادة والنقصان
والمساواة لاجل اتصاف اثارهما من الحرکات وغیرها بصفات الکم فالحرکات الواقعة للجسم الثقیل بسبب الثقل یوجب مقادیر

فالا

فى الازمنة والامكنة فان دمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل اقل ومقطوع مسافتها فى ذلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف
ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك الكلام فى الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذى هو
اضعف خفة فالذى غر هؤلاء القايلين بانهما من باب الكم امران احدهما ما تقع عليهما من التساوى والتفاوت والتفاضل وهو
باطل لان المساواة والمفاوتة فى الكم هو ان يفرض لشئ حد ينطبق على حد لشئ اخر وينطبق كلية على كلية الاخر فان انطبق الحدان
الاخران بينهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته فى الثقل والخفة
لان كلا منهما اما جوهر طبيعى صورى او ميل منه كما مر والثانى قبولهما التجزية فيقع انه ضعف ثقل الاخر وهو ايضا خطاء فان ذلك
لاجل انه قد يحرك قوة ثقل جسما فى نصف زمان المسافة التى حرك قوة ثقل اخر فى تلك المسافة فى نفس ذلك الزمان او تحركه فى ضعف
ذلك الزمان حركة فى غير تلك المسافة فيقع لهذا الثقل انه ضعف ذلك الثقل او تحرك شئ الى اسفل يلزم معه حركة شئ اخر
ثقيل الى العلو كالة ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر او شئ موضوع فى احد طرفيها اعظم من الموضوع فى الاخر
فاذا تحرك الاعظم الى اسفل فى الة المحركة يلزم معها او بعدها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما او
على نسبة بعدهما عن موضوع الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة
سببا لحركة خفيف الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان يعلم ان الذى ليس بكم ولا متكم بالذات قد يتصف بعوارض الكم
من جهة افعاله واثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه
احدهما من جهة كمية الاثار والحركات فيقع لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها يفعل فى زمان ضعف ما يفعل الاخرى من الاصعاد
والاحالة او غيرهما او يفعل فى نصف ذلك الزمان مثل ما يفعله الاخرى وثانيهما من جهة كمية محله فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء
فى الحرارة يكون الحرارة فى ضعفه ضعف الحرارة التى فيه وفى نصفه نصفها لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساواة والمفاوتة
بتبعية كمية المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فهو اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض
وهو الذى يكون موضوعه الكم بالذات فالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال
اضافية يقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير اخر وقليل اقل من قليل اخر
بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا تفاضل ولا زيادة ولا نقصان
ولا اعظم ولا اصغر ولسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار لكن نقول لا يكون كم فى انه
كم اكبر من كم اخر ولا ايضا مقدار فى انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم فى كونه جسما اى منقسما فى الجهات اعظم من جسم
اخر ولا سطح فى انه ذو بعدين اكثر من سطح ولا خط فى انه خط الطول من خط ولا عدد فى انه عدد اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور
عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر بالاضافة فيقع ان هذا الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا
فى نفسه بمعنى اخر من حيث له بعد واحد ويقع هذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا فى نفسه
بمعنى اخر اى له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضا ويقع هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل دقيق وان كان كل جسم ثخينا
بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل
بعد باحاد فهذه وامثالها يقولها كيات وليس بكميات بل احوال يعرض للكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ فى ثانى رابعة الفن الذى فى قاطيغورياس من الجملة الاولى التى فى المنطق واشار اليه هيهنا لكن بقى هيهنا شئ
يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكمالية والنقص الواقعين فى الكم والشدة والضعف اللذان فى الكيف كما سياتى امور واقعة
عند هؤلاء بمجرد مقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهى اختلافات واقعة فى نفس الاضافات
عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك فى المهية فانها راجعة الى تفاوت فى نفس مهيات الكميات المتصلة
والمنفصلة وكذا فى نفس مهية بعض اقسام الكيف فعندهم ان هذا الخط اطول من ذلك فى نفس الخطين وهذا العدد
اكثر من ذلك العدد فى نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة شدتهما لاجل كمالية وقعت فى نفس

مهية البياض والحرارة لا بمجرد المقايسة والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهيات كما يقوله اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات كمالا ونقصا وشدة وتقدما وتاخرا كل ذلك فى ذاتها ولغيرها بتبعيتها فى اصل الحقايق والمهيات واختلافها فى ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء فى المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل لو حققته وبسطته واعملت الروية فيه لانفتح على قلبك باب كثير من المعارف ومن الله التوفيق **قوله** فصل فى تحقيق مهية العدد اه المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق مهيته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه **قوله** وبالحرى ان نحقق ههنا اه لما تكلم الشيخ اولا فى الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفى بيان عرضيتهما كما هو رايه ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد استعجالا لما هو الغرض من بيان حقايق تلك الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض رجع ثانيا الى المعانى البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها فى الوهم ووجودها فى العين اما وجودها فى النفس فهو ظاهر واما وجودها فى الخارج فلانه لاشك فى ان الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة عددية غير ما للعمرو وله وحدة غير ما للبكر وان كان الجميع واحدا فى الانسانية فاذا تحققت وحدات فى الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زايد فى التصور على المهيات لان العشرة من الناس من حيث انها عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد وان تساوى العشرة والواحد فى طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من المهيات الضعيفة الوجود لضعف وحداتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هى وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود له الا فى النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات المعدودة التى فى الخارج لا وجود له الا فى النفس فهو حق لا لان الواحد بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التى هى فى الخارج لا يمكن تجريدها باعيانها عن تلك الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له فى الخارج فهو باطل اذ لا شبهة فى ان للموجودات وحدات عددية كما ذكر اعلم ان ههنا شبهة وهى ان الاثنوة مثلا ان كانت وجوديا فى الاثنين فلا يخلوا اما ان يوجد فى كل واحد من الواحدين او فى احدهما او فى المجموع من حيث هو مجموع الاول مح لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد فى محلين واما ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون الاثنان اربعة ثم تكون الكلام فى كل واحد من تلك الاحاد كالكلام فى الاول فيلزم ان يكون فى الاثنين احاد غير متناهية وبهذا تبين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة فى احد شيئى الواحدين واما الشق الثالث فهو ان يكون الاثنوة موجودة فى المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها منحلة بما ذكرنا من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هى بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد الذى هى من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هى من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او الحجر مما يتماثل اعداده واما اذا فرض تاليفه من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل منها عدد اللهم الا من جهة عوارض متشابهة ومعان متفقة ككونها موجودات على الاطلاق واشياء او ممكنات وبالجملة العدد كثرة حاصلة من وحدات متماثلة فى هذا السبيل للكثرة بما هى كثرة واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة حاصلة من مجموع الاثنين لا فى كل منهما ولا فى احدهما وذلك المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن له حد خصوصى كانت وحدته تجامع اثنينيته وانقسامه فكما ان الاثنوة التى هى العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض فى كون واحديته بعينها مغمورة فى اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شانها ان تقبل الوحدة والاتصال للكثرة المنفصلة فهى ايضا من جهة الوحدة فى الاعداد وكذا الاتفاق فى المعنى النوعى واما عالم العقل الخالص فليست

هناك وحدة يحصل من تكرارها الكثرة والعدد كما اومانا اليه **قوله** وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه اه مما ينبغى ان
نعلم فى هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل ماهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هى من بابها
فالادراك مثلا ماهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرهما تحت
الحس وكذا الكمية مثلا التى هى عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
فى كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذى هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه
الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصية واثر يترتب عليها لذاتها فى الخارج واختلاف الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير
مدخلية شئ اخر او اتفاق او عروض مرض حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء فى الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول لا شك
ان لكل واحد من الاعداد خواص واثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذى لا حقيقة
له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لساير الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية كما فى الاثنوة و
الثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانحاء التركيبات وكالتمامية وهى كون العدد اذا اجتمع اعداد كسوره
يكون مساوية له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنان ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو الستة والزايدة
وهو كون عدد اجزائه اقل منه كالسبعة فلها السبع وهو الواحد لا غير وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة
وهو اقل منها بواحد والناقصية وهى كون عدد الاجزاء اكثر كاثنى عشر فان عدد اجزائها خمسة عشر والمربعية وهى ان يكون
حاصل مضروب جزء منه فى نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهى ان يكون حاصل مضروب جزء فى نفسه مضروبا
فى نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة فانها كالثمانية مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين فانها مكعب الثلثة
والصم وهو ان لا يكون للعدد جزء يعده غير الواحد وساير الاشكال ككعب الكعب وكعب المال ومال الكعب وكعب مال الكعب
الى غير ذلك من الاشكال او النسب فاذا لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها فى النفس مطابقة لما فى
الخارج كساير الحقايق التى لها وجود خاص فى الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة فى النفس وصورة كل شئ هى وحدته
الخاصة التى بها هو ما هو لكن وحدة العدد هى وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته
ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا فى الكثير منه لانها مجموع احاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد فانه مجموع
هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته
فى وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد فى نفسه وكثير لغيره
وليس بعجيب ان يكون العدد كساير الاشياء التى لها يحقق فى الواقع له وحدة وهى صورة ذاته وان كانت ذاته نفس كثرة لشئ اخر
وله ايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص واثار يختص بها العشرة واما كثرتها
المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التى تكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل كما سيجئ تحقيقه فكثرة العشرة التى
تقابلها هى العشرات لا الكثرة التى هى اجزائها فان العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشرتين او ثلثة عشرات لكل منها خواص العشرية **قوله**
وليس يجب ان يقال ان العشرة اه شروع فى كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين عام وهو ان يكون
فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التى هى صورته النوعية التى بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة
التى لا يشاركه فيها غيره وهى منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتى الا انها حقايق
بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول
فصول ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فثبت ما هو المط وان كانت لوازم ومستندة الى الامر المشترك بين الاعداد فهى مشترك كان
لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادى
تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهى الى خصوصيات ذاتية وهو المط فاما انها حقايق

وكعب مال المال

من حيث

بسيط فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل للشئ هو الذى يبقى مع مقبوله والعشرية لا يبقى مع القسمة
فلو كانت لها مهية مركبة بان يكون لجنسها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذى هو الكثرة قابلة للكثرة (وفصلها وجود) وليس الامر كذلك فظهر انها
محض الصورة التى جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة
وواحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة كما يق الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما فى المحمولات الذاتية
او كما يقال فى المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحد وكذا اذا لم يرد بالعطف
التركيب بل التقييد كما يق الانسان حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اى يحمل عليه الحيوان المشروط
بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا بط لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا
يحمل على العشرة ولا يكون التسعة ولا العشرة (عشرة) تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولة حملا ذاتيا
او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التى يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتى ولا الحمل العرضى ولا حمل الذاتيات ولا حمل
العرضيات الا على وجه المجاز فى اللفظ او فى الاسناد بل العشرة هى نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهى امر به
صارت الافراد واحدة وهو المط فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التى تبلغ جملتها ذلك النوع الواحد ويكون كل
فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل فى مهيته لان صورة مهيته نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول العدد من (ثم) الف واحد
وواحد الى ان يستقصى ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكرنا بدل الاحاد الخواص التى له ولم نذكر
الاجزاء لا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد
الاعداد صار رسما ايضا وبيانه انا ان اوردنا عددين من دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة (فى) خمسة فهو ايضا غير صحيح لانه كما
يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان يعتبر تركيبها من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد
ايضا فلاء اولوية لشئ منها دون الاخر وليس تعلق مهية العشرة بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ان يتعلق بالجميع لان مهيتها مهية
واحدة ولا يمكن لمهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك المهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشئ
فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور يعنى التعريف (الذى) يذكر جميع الاحاد وهذه الانحاء الاخر من التركيب
المذكور هى رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالخمستين لابد لتحديده بهما من تحديد الخمسة مرة اخرى فيحل (ذلك)
اخر الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعنى قولنا خمسة (فى) خمسة
وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا
تكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان فى اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم
والمعلم الاول لهذه الصناعة يعنى ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان الستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة فقوله مرة واحدة
يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها
ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها و
التحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التى تالف منها العدد كلها فى مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه واذا
قلت ان عددا كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب فى الذكر ترتيبا فى المذكور ولولا قصور العبارة
عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك او لاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة فى تحديد الاعداد
على التفصيل او على العبارة يصار الى الرسوم فى الامر الواجب الذى هو الحد لان كنه الشئ يمتنع ان يحصل من رسمه **قوله**
ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد آه يريد بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد
ذهب بعضهم الى (ان) الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول (الثانى)
ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظة جمع واقله ان يكون ثلثة
(الثالث) انه لو كان عددا لما امكن ان يكون مركبا (لكان) فكان واجبا ان يعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف فهو باطل والجواب

اما عن الاول فانا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فلما
لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد فظهر الفرق بين الاثنوة والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون في تحقيق ماهيات
الاشياء الى امثال هذه المقايسات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاجل
انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا يكون الثلثة عددا الا لما ذكرنا لا لكونها فردا او زوجا فان الزوجية
والفردية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا واما عن الثاني فقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين باطل لانا
لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكيم
لا يبالي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد
من الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب عليه ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد
واما عن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو العدد لان المراد من
العدد الاول ان لا يكون مركبا من الاحاد ومن الاحاد ما هو فوق واحد كما مر ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا يوجد
فيه الواحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان فيه احاد فوق واحد
وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في الشيء الاخر وزيادة وح يوصف الزايد
بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى
الاول وليس كثيرا بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد
وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية
كما في ساير الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون
بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا او بالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كان
ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شيء الا وله الاضافتان وامتنع
ان يوجد شيء يعرض له احدى اضافيتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هي علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة
ومعلولا ولا ايضا اذا وجدت افلاك كل منها ذو محوي وحاو وجب ان لا يوجد فلك هو حاو وليس بمحوي او محوي وليس بحاو
او اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب
ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان يكون احديهما بالنسبة الى عدد
تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية لعدد ما سبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس
الى شيء اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء اخر وذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوة هي القلة التي اقل القليل لا لانها
قلتها فبالقياس الى عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثير كثرة بالنسبة الى عدد واذا لم يقس
الاثنوة الى شيء اخر لم يكن قليلة واما ساير الاعداد فهي كثيرة في ذواتها بالمعنى الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة
بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول والعرض والعظم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي فله طول بالاضافة الى خط اخر هو
اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو الاطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة فالاطول ما له
طول بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى الثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير اخر وكذلك حال العرض في السطح و
الثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل وجودي فلا يوجد في الطول
المطاعي الخط مبدء حقيقي حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف عنه خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم والزمان
بخلاف المنفصل فالكثرة المطلقة لها مقابل هي الوحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب في العدم والملكة بل تقابل التضايف
اي اضافة ذي مبدء مع مبدء واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضافة فهي مقابل القلة تقابل
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل **قوله** فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل في بيان تحقيق

التقابل

التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل
المتضايفين **قوله** وبالحرى ان نتامل آه سيعرض في هذا الفن على وفق ما جرى في فن الميزان ان اصناف التقابل اربعة فمنها تقابل التضاد
ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المقوم بضد لما يتقوم به بل
ضد الشئ يكون مبطله ومفسده والثانى ان شرط التضاد اتحاد المتضادين في الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شئ
من الوحدة والكثرة موضوعهما واحدا لان الكثرة اذا طرئت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرئت الوحدة
على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التى كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان
موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس لقائل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فللوحدة
والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة وهى لا يكون موضوعا لشئ من الوحدة العددية ولا
لمقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصورة الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان
غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه واعترض على الوجه الاول بان الوحدة والكثرة
شانهما الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل في موضوعه فاذا حل في موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده
كيف وقع اى على وجه كان والجواب ان كلما كان له مبدء وعلة فكما ان وجوده بوجود ما هو مبدءه فكذلك عدمه بعدمه عدم شئ منه
اذ لو بقى مبدءه القريب كما كان فاستحال طريان العدم عليه فان الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما لم يوجد
لذاتها وجودا اوليا فاذن لا يكون التنافى والتباطل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولا بد
فالتنافى حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان لا يكونا
على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر
ههنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزايلة ولا موضوع شئ منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة
لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من التشبيه اذ الجزء الحقيقى ما يجامع كله والجزء المقدارى اذا حصل بطل المسمى
بالكل اتصاله الذى هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التى تالفت
الكثرة منها وبطلانها يبطل فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزايلة على ان ابطال
الوحدة الطارية للوحدة الزايلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة والبرودة لان الموضوع هناك باق يتواردان عليه
وقد علمت ان الوحدة مقومة للموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية فى كونهما
متضادين بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر والكثرة بالنسبة الى الوحدة ليست
كذلك لانها متقومة بها **قوله** وايضا القايل ان يقول آه هذا احد الوجوه التى ذكرناها اولا فى نفى التضاد بين الوحدة والكثرة
والذى ذكره الشيخ قبل هذا من نفى بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة كان من وجوه نفى التضاد بين
الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التى هى من اجزاء الكثير واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفى التضاد بين الوحدة
ونفس الكثرة التى تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع
كان واحدا بالنوع وعلى هذا القياس فى غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التى تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين
لا يجتمعان فى موضوع واحد بالشخص ويجتمعان فى موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان
المطلق يصح كونه ابيض واسود ثم نقول لا يوجد لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصى كزيد مثلا
لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصى
الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء بعينه مياها كل
منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية لكل شئ هى بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزم لها كما
هو عند القوم واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم فى حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الهيولى

ليس

ليست هي في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى يبعدم بزوال احدهما عنه
طريان الاخرى فالبرهان الدال على وجودها دل على ان وجودها وجود مبهم هو بقوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة
نادصة لا يابي عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العدديتين من جهة الصور الجسمانية واما الاجسام فليست كل
بل الكل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها الشخصية وقوله ثم عليك ان تعلم مما سلف حقيقة هذا وما فيه وعليه اشارة الى
ما ذكره في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المتقابلات واحوالها سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية
وحدة للموضوع ودفع الشكوك التي يرد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي
بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد **قوله** فلينظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم اه ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة ان لا كون شئ عما من شان نفسه او من شان
نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشئ كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد
وجها به صارت الوحدة فيها عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون له الكثير وان كان العدم منهما هو
الكثرة ان تجد لكل اشياء كثيرة وجها اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها
ان يتوحد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل هيهنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان
كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك في شئ منهما فان المراد من كون الشئ ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او
من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشئ بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير
كذا فاذا قلنا ان زيد الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انسانا وليست
من الوحدة والكثرة شئ من هذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا
من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا الشئ من الامكانات وكذلك الحال في سائر اقسام الوحدة و
مقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكة له لاستحالة
ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته وهو الملكة والاخر
الذي هو عدم امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا تعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اولى المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين البتة وانهم رتبوا المباحث الملكة الصورة ومقابلها العدم وهو المادة والخير وعدمه الشر والفرد و
عدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور وعدمه الظلمة والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر
وعدمها المتحرك والمنحنى والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة
بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشئ اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود
بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم انقسامها الادم من لوازمها ويجوز ان
يكون للوجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان لكن الوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات
مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال الاتصال
بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شئ من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها تتألف
من الوحدة وتتقوم بها وعدم الشئ يمتنع ان يتقوم به فكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كبصر يوجد في العمى وتحرك
يوجد في السكون حتى يكون عدة ابصار يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونه عدما حصول الملكة

من تركيب اعدامها فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا
ايضا تقابل التناقض كان بين الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه وكزيد (فالحق التناقض صح)
قائم وليس زيد بقائم فظاهر انه لا يتصور في ذلك الاعتبار غير ما هو ههنا اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهوما من مفهوم السلب للاخر وما
كان منه بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص
كانا عدما وملكة فالملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون الواحد والكثير كذلك **قوله** فلينظر انه هل التقابل
بينهما تقابل المضافات يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل
المضافين واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء لوجوه احدها ان الوحدة والكثرة ليستا نفس
المتضايفين ولا مهية شيء منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي لا يعقل مهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت
اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا تعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان
الكثرة وان كانت في ذاتها مركبة من الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا لفظين مترادفين
فالكثرة وان كانت بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق بين كون الشيء بسبب الاخر وبين كون مهيته مقيسة
اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي يبطلها الكثرة الحادثة وينافيها ليست علة للكثرة المبطلة بل انما كانت متقومة بوحدة اخرى
من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة وكونها من الوحدة نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم
المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب من
الوحدة او الحصول عنها مفهومهما غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة بعينها معقولة بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام ههنا
في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من
خاصية تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما لا يعقل الكثرة الا بالقياس
الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة المهية بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك
وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالمهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على
شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليستا متكافيين في الوجود فليستا متضايفين بالمهية **قوله**
للناة لما ثبت وتبين انه ليس بين مهية الوحدة ومهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد
ان يعرضهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيلا مهية
واحدة ومعنى واحدا بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيالا ومن عقل كثيرا كان عقل الكثرة بعينه
عقلا للمكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشيء بواسطتها انه واحد ان يكون مكيالا ويعرض للكثير او للاشياء الكثيرة
ان يكون مكيلة كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون
هذه الوحدة الاضافية من كل شيء التي هي المكيال له من جنس ذلك الشيء فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية شيء
بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لاستحال هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعلم مقدار
مجسم بامتداد خطي او امتداد زماني بعدد او مقدار فذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط وفي السطوح
سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات
والاشعار وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب
لا التحقيق وما قيل ان الدايرة ثلثة امثال وسبع لقطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطره فامر تقريبي
وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا انحاء الاستدارات في الخطوط والسطوح
يوجب اختلافها في الجنس ولكل منها انواع تحته من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون
اصغرها يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فهي اولى بالاعتبار والفرض

منها اذا كانت بالوضع كالجوزة الواحدة والحيوان واذا اعتبرت الوحدة لشئ فكان الكثير الذى بازائه هو ما زاد عليه من اجتماع امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا بتمامه هذا المعنى بل كسبة ما من جزء من واحد مفروض بتمامه والجزء الواحد من حيث هو جزء لا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا يكال به عدد اخر كمائتين مثلا كانت المائتان عشرين فى هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذى هو جزء العشرة واحدا بل اعشر الواحد ولا الخمسة منها خمسة بل نصف الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل خمس الواحد وعلى هذا القياس فى كل ما يجعل واحدا وينبغى ايضا ان يجعل الواحد المكيال من اعرف الاشياء فى ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا فى الخطوط او مربعه فى السطوح ومكعبه فى المجسمات وفى الحركات حركة معلومة القدر التى لا يختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هى واحدة منها من الحركات التى يكال بها ولا يوجد فى الحركات الغير الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات الارضية والحركات النباتات حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات بل نفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفروضة فيها العدم امتدادها متفقة متشابهة الازمنة فالحركة التى يقدر ويكال بها ساير الحركات ينبغى ان يكون طبيعية اى صادرة عن مبدء فعل ذاتى وحيثية ذاتية سواء كان ذا شعور او لا ثم انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح فى جهة مقاديرها الزمانية فالازمنة متشابهة فى الكل فالحركة التى يقدر بها سائر الحركات ينبغى ان يكون اقلها مقدار حركة اعنى الزمان لا اقلها مقدار مسافة لان تلك غير متفق فى الكل والتى هى اقلها زمانا هى حركات الفلكية واقل حركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التى هى اسرع الحركات على الاطلاق فهى احرى بان يكون الواحد فيها كالدورة يكال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط القدر بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر الحركات فى نفسها مما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس كسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان التجدد فهى فى كل يوم بليلته يتم دورة من الفلك الاقصى فهى قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى ويحصل فيها جزء يفرض ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كتجزيتها بحركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة ودباعة هذه الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعوداتها فان اسرعها الذى لكرة القمر يتم دورة فى سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطاءها وهى التى لكرة الثوابت يتم دورة فى مدة خمس وعشرين الف سنة وكسر كما وجده المتاخرون والذى كان وجده القدماء ثلثون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة الظهور والوجدان ولا قريبة التجربة فلو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به ساير الحركات وازمنتها يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال والامر يجب ان يكون بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت فى الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لساير الحركات كان شيئا خارجا وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع موقع الفرض الاول اذ الفرض الاول فى وحدة الحركات وحدتها التى من قبل الزمان لان وجودها تدريجية وكذا وحدتها او كثرتها بالذات هما اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما فى الاثقال فيفرض ثقل درهم ودينار اه قد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اى بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم او دينار وايضا قد اشير الى ان المفروض مكيالا فى كل جنس ينبغى ان يكون اقلها كما واكثرها من ذلك الجنس معنى وكما لا ففى الاثقال ما بوق الصنجة المعروفة من هذا القبيل **قوله** ومن ابعاد الموسيقى اه النغمة التى هى ربع طنينى اعلم ان الصوت مما يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض نسب مقدارية او عددية من جهة تقاطيعها وازمنة مكثها ويقال لها النغمات والابعاد وصناعة الموسيقى يشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف وموضوعه النغم وينظر فى حال اتفاقها وتنافرها والثانى علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بين النغم والنقرات المنتقل فيها بعضها الى بعض وينظر فى حال وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

وفى بعض النسخ بعضها وعلى هذا المعنى ان الواحد الذى جعل كذلك من الطبيعة مع غيره لان ذلك

فى بعض النسخ الطبيعية

عن مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد في عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال له البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى
النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا ونصفا للاخرى كنسبة ثلثة الى
اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد
الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة كل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة
احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشئ اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة نغمته كنسبة
عشرين الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشئ وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتها فيه كنسبة الشئ الى
الاربعة وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتها فيه مثلا الشئ وثلثيه
اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتها فيه نسبة الشئ الى ثلثه ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات
بعضها اقصر من بعض فيكال ويوزن بالقصر منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالارخاء يكال به البعد المسمى
بالطنيني لانها ربعه **قوله** ومن الاصوات الحروف المصوتة اي حروف المد ويقال له حروف اللين كالالف والواو والياء هو
سوقد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه صالح لان يقاس به اوزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها
دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان الحركة بمنزلة حرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف الحرف
الساكن ولهذا عد في الوزن بمنزلة حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية فقد يكون صوت
صوت مجرد عن الحرف وحينئذ يكون اسبابا وبعده باعتبار المقاطع التي بمنزلة حدود المقادير فاقصرها مقطعا بغرض واحد
يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف في مقادير ازمنتها وقوله او مقطع مقصور اراد به ما يستعمل في العروض من تقطيعات
الاوزان **قوله** وليس يجب ان يكون واحدا من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة اي ليس يجب ان يكون المفروض واحدا
من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرهما من المقادير والمتقدرات
وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب ما هو كثير في نفسه كما يجعل العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس به كمية
الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد المو اقل او اكثر واصغر او اكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين
او الخمسة في مثالنا هذا او كما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الذراعين او الشبر **قوله** ومع هذا فليس يجب
اذا كان اه اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية والاولى هي التي يوجد بين مقدارين يوجد لهما عاد
مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شئ اذا اسقط
من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شئ ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او
بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة
قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة لظاهر بهذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان مباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض
يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما او كيله بما يعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان لو وجد واحد
مجسم يكال به كل منهما ثم انه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس بواجب ان يكون مكيال جنس امرا
واحدا يكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير
مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منهما غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع
مثلا الذي يعده لا يمكن ان يكون عاد الضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذلك في السطوح المتباينة والاجسام
المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة وبالجملة في كل ما له كمية اتصالية
سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرهما كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن
يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا يحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا يتناهى الحد يكون
لها عاد مشترك فجاز ان يكون واحد مكيال في كل جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا يصلح لان يكال به

[illegible]

بذلك المكيال **قوله** ولما كان المكيال يعرف به المكيل اه لما كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به حال شيء هو من جنسه من كل باب سواء كان من الكميات او الكيفيات او النسب او الاضافات او القوى والملكات اذ ما من شيء محسوس او معقول الا ويفرض من جنسه واحد وكثير ولو بحسب الفرض والاعتبار فعلى هذا قاعدة كلية يصح ان يتخذ منها ميزان ومكيال ليعرف حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن به ويعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان من ضعيفها كالخطابة والنحو ميزان يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والسجعات من حيث مقادير كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة المطابقة للشيء الخارجي وتلك الصورة سواء كانت المعقولات او للمحسوسات غير مدركة بالحس الا انها مما يعرف به الاشياء الخارجية التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بحس ولا باداة اخرى وغيرها معروفة بها فحري ان يتخذ لها الميزان ومن قال ان الانسان مكيل كل شيء فله وجهان صحيحان احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شيء انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فيعقله يدرك المعقولات وبوهمه الموهومات وبخياله المتخيلات وبسمعه المسموعات وببصره المبصرات وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله فبالحري ان يكون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فوجه ذلك ان الاشياء المعلومة والمحسوسة وجودا ثابتا في نفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجة هي الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه اخر كذلك قد حصل للانسان صور وادراكات اولا فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية او الحسية واعلم ان ما ذكره من كون المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا مقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل الاشياء او لا فيقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل او السعيد في النشاة الثانية يكون تصوره لكل شيء سبب وجوده والمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد **قوله** فهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة اه اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما بحسب الماهية بل لامر عارض لهما هو من جملة الاضافة العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية والعلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه ان يكون اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأه انما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانقسام واذا انقسم واحد متصل وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو اخر هي من اجزاء تلك الكثرة فالتي تقابلها ويبطل بها غير التي هي مكيالها وعلتها وجزؤها لكن المقابل ايضا لما صح ان يقع جزء الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا للكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل **قوله** وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر اه منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين ونسبة التضايف لا يكون لشيء الا بالقياس الى واحد والشيء الواحد يكون له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان مضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر ووقع كل من الاعظم والاصغر مقابلا للاخر وللمساوي وكذا الحال في التقدم والتاخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان زعم ان وجود المساوي لا بد ان يتحقق بين الاعظم والاصغر فاذا لم يكن بينهما شيء كما بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلثة فلم يكن هناك مساو ومع ذلك فانه يوجد في المقادير المتصلة ما ذكره من المساوي كما علمته في العلم الطبيعي فالصواب ان يقال ان كل واحد من هذه الثلثة اعني الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد اولا وبالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا

او مقابل وجودی مقابلة المضاف فهو الاصغر ومقابل عدمی مقابلة العدم والملكة وهو الاعظم ويندرج تحته المساوی والاصغر
فهما متقابلان للاعظم مقابلة غير اولية بل لامر لازم لهما لزوم العارض لا لزوم الجنس لان الامر العدمی لا يكون جنسا للامور محصلة
معقولة بذاتها وكذا المساوی له يقابل واحد من جهة الاضافة وهو المساوی الاخر ومقابل واحد اخر من جهة العدم وهو غير المساوی
ويندرج تحته الاعظم والاصغر لكونه لازما لهما وكذا القياس فی الاصغر واذا علمت الحال فی هذه الثلثة علمت فی المتقدم والمتاخر
والمعلول **قوله** فصل فی ان الكيفيات اعراض اه لما فرغ من مباحث الكميات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم
من اقسامها الاولية وعرضيته شرع فی البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف تلو الكم فی رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض السبعة
النسبية كالاصلين فخصهما التقديم على غيرهما من المقولات ثم انه قد ذكر الشيخ فی قاطيغورياس تعريف الكيف وتقسيمها الى الاجناس
الاربعة وذكر هناك نقوضا وايرادات وتفصيات يطول ذكرها ههنا والذی لا بد فی هذا المقام ان يعلم ان المشهور فی تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شیء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضی قسمة ولا نسبة اقول ينبغی ان يعلم ان لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من فصلين متساويين
مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم نظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة
للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف له تعريف الشیء بما يساويه فی المعرفة والجهالة او اخفی منه لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلی من بعض ولو جاز ذلك لكان ساير المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها
التی هی الكيفيات والكميات ولذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصيته التی هی اجلى فذكروا هذا التعريف
المشهور فكونها قارة غيرها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها
غير مقتضية لقسمة غيرها عن الكم وكونها غير مقتضية لقسمة فی اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم
من مقولة ان يفعل مؤثرية الشیء فی شیء وذلك الشیء فی ذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من
لوازم مهيته الاثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زايدا على ذاته
بل كونه من الصفات الذاتية له فان مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلی كساير الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز
عنها بقيد اخر وكذا الكلام فی مفهوم ان ينفعل وثانيها ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شیء خارج عنها وعن حاملها
يفيد الاحتراز عن دخول هاتين المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة فی الاحتراز عنها فان قيل احترز به عن الزمان قلنا
الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات فانه يقتضی قسمة حاملة وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف
لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راى المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزائه غير مجتمعة فی الوجود الانی
وهو بين ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما
يوجب تصوره تصور شیء اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير
عن الكيف بانه لا يلزم من تصوره تصور شیء اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا
فی المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شیء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيها وخامسها ان
ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها
من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهی والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضی تصور الغير و
لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان
يقرء الاول منصوبا والثانی مرفوعا وحينئذ لا يلائم فهذه القراءة لتمام الرسم وسادسها انا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب
تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلوما لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد فی الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص العدد
كالجذرية والمكعبية مع انها من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال
والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال الهيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى

تصورها م

جامع

جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على
تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج الباري والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور
غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه يلزم من تصوراتها تصور غيرها
لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا
به عن العلم بالمعلومات التي لا ينقسم فانه يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه
الى انواع فينحصر بالاستقراء في اربعة المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكميات والاستعداديات والتعويل في
الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر بصورة النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من
الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق يبقى للشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر لان كلا منها
بمنزلة ان يقال ان كان الكيف كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع
والمنع على الاخير فلا يصح المذكور الاوجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن
الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة
وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة يجعل المجاور حارا او السواد يلقي شبحا اي مثالا
على الحس والخيال لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات
مع تصريحه في موضع اخر من الشفا انهما من هذا الباب اقول وفيه تحقيق ما ذكرناه في الاسفار وذكر في موضع اخر انه لم يثبت
بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية
قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق
ان العدد بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض للمفارقات المختصة والذي يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة
في بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية
والفردية اولا وهو اما محسوسة اولا والمحسوسة يسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة
اما استعداد نحو الكمال اولا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وهنا طبيعيا ان كان استعدادا
شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي
ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا جزم بان ما يكون كما لا لابد
وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل
التشبيه اولا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا او السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون
متعلقا بالكم من حيث هو كم اولا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث
هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات اولا يكون كذلك وح اما
ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك اما يتعلق من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث
طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس اولا يكون كذلك والذي لا يكون اما
ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث
القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متقاربة

قوله اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة
وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها في مباحث النفس
وظهر انها اعراض قائمة بعضها في النفس بلا مدخلية البدن في بقائه وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها في البدن بمشاركة
النفس واما المختصة بالكميات فيجيء اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعد ما ثبت

عرضية الكيفيات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في خامس خامسة الفن الثاني من المنطق
وتارة اخرى في الطبيعيات وهناك نقض مشاغبات المماريين في وجودها ودحض حججهم فان جماعة من القدماء زعموا ان الكيفيات
المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها بل انما هي انفعالات يعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة
لا يوجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال في الاجزاء التي هي مبادي هذه الاجسام
موجبة للانفعالات المختلفة التي يكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية في الوهم وهي مختلفة
الاشكال واختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه الكيفيات
نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان بحد آخر كان طعما ولونا آخرين وليس اللون
والطعم وساير الامور التي يجري مجراها شيئا والمزاج شيئا آخر بل لكل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة
شيئا وفي الباصرة شيئا آخر وفي الذائقة شيئا آخر وهذا ايضا خطاء كما بين في موضعه وايضا من الناس من زعم
ان لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل لعدم
غور الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا
فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى مظلمة وهو السواد وساير
الالوان متوسطة بينهما منشا تخيلها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكره في الطبيعي **قوله** لكنه انما يقع
في امرها هل هي اعراض او ليست باعراض لان من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته
والحرارة جوهر وكذا الرائحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والمحسوس المشار
اليه موجود بذاته قايم بنفسه غير مقنعة لهم في هذا الباب اذ من الجايز في اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل نفوذ
الاجسام لا بارتحال الاعراض وعدم ارتحال حواملها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور ياخذ في المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا
بحيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذ كانت اصغر مما يدركه الحس ولا بمفارقتها وانتقالها الا انها مفترقة و
الافتراق غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء من يقول بالكمون فمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت
جواهر فلا يخ اما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابل طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد
ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد
يزول اللون ويبقى الجسم اي الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له
مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس لذات اللون اذن مقدار بل يتقدر بما
يحل وان كان جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون
ما لا قدر له يجتمع من تركيبه ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من
تركيبها الاجسام ولا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن الذي يلزم اولا من هذه المخالطة
والسريان ان يكون تلك الجواهر ذوات اوضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انه اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي
هي فيه او لا يصح فان صح فلا يخ اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخ اما ان
يكون عند المفارقة مشارا اليه او لا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء ممتنع فيستحيل ان
يوجد لون في جهة ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما يستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة
وان لم يكن مشارا اليه فح لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يفعل بهيئته
في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن المحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة في الموضوع
المقدار الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم
اصلا فح كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فظهر ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام

لانّها موجودة فيها وهى متقومة بنفسها مع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعنى بالعرض الا الموجود فى شئ لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه وهو غير متقوم به لا يقال ان كثيرا من الناس جوّز فى الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال فى اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع متصل به فالذى ينافى العرضية انه اذا انتقل من موضوع يبقى بلا موضوع وصح قوامه لا فى موضوع واما الذى يكون دايم الافتقار الى موضوع اخر فهذا الاعتبار يؤكد ان قوامه فى الموضوع لانا نقول هذا غير جايز اصلا لان الموجود فى موضوع لا يخلو اما ان يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصى اولا فان كان الاول فاستحال ان يبقى بشخصه الا فى ذلك الموضوع وان كان الثانى فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصى بسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما له لكان حكمه فى امتناع بقائه الا فى ذلك الموضوع هو حكم الاول وكلّ سبب خارجى جايز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى غيره اذ لا يمكن ان يكون زوال سبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى شئ هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا السبب بنفس وجود السبب الاخر لان العدمى لا يكون نفس الوجودى بالذات ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضدا للاخر او عدم ملكة له فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر وعلى اىّ تقدير يكون افتقاره الى اىّ موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته فى ان يتحقق ذاتا موجودة الى شئ من تلك الاسباب بل فى اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخ اما ان يكون اللون مثلا فى كونه هذا اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذى هو موجود به مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو مح وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى موضوع مبهم مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينها فى الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض واحد بموضوعين واما اقتضاءه لموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا فى هذا الموضوع فكذا امكانه فيه فالذى تعلق به امكان وجوده اولا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فمعنى اقتضاءه لموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا تقرير ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار بلا محاذاة ما فى الكتاب فى ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم وقسيمه فيما ذكره فقوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا فى نفسه ذا مقدار الى اخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير جسمانية الذى ذكره فى صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجودان اى كون الشئ بياضا وكونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا وحيثية واحدة والا لكان كلّ متقدر بياضا فاذن كل بياض ذى مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده فى نفسه الا وجوده فى المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذى فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لازما له اذ حدّه ومعناه غير حد الجسم ومعناه بعنى الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها اللون كون الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذى يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون فنقول ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافى والصورة الجسمية مهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون تلك المهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قولهم يستحيل ان يتالف الجسم من اجتماع ما لا قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما فى حاصر ذاته مقدار مع ان الجسم يتركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم المقدار فى ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يفرض فيه الابعاد الثلثة و محل الابعاد التى هى من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذى هو الكم وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافى بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعنى المنبسط فى الجهات الثلث على الاطلاق فمهيته غير اللون بلا اشتباه واما عن الثانى

فنقول ان اللون امر محصل فی الخارج ذو وضع بالعرض فلو کان جوهرا خارجیا مستقلا فی الوجود لکان ذا وضع بالذات وکل جوهر
ذو وضع اذا لم یکن جسما متقدرا لا یمکن ان یترکب منه متقدر اما الهیولی الاولی فهو امر مبهم الوجود غیر محصل ولا مشار الیه
فیجوز ان یکون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهی نفس المتقدر وتمام مهیة الجسم بما هو جسم وبها یتحصل الهیولی
ویصیر بعدا بالفعل قابلا للمقادیر المختلفة ولیس الترکیب منهما ولا من کل مادة وصورة ترکیبها من امرین محصلین بل من امر
مبهم وامر محصل والسواد والبیاض وغیرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة فی الجهات والاوضاع بتبعیة
موضوعاتها فلو فرضت جواهر غیر اجسام لکانت ذوات اوضاع بالذات غیر منقسمة اصلا او فی بعض الجهات فلا یمکن ان یحصل
من ترکیبها الجسم کما ثبت فی مباحث ابطال الجزء الذی لا یتجزی وما فی حکمه ولک ان تقرر دلیلا اخر بقوة ما ذکره وهو ان هذه
المحسوسات لا شک انها واقعة فی الجهات والاوضاع لما نری من انفعال الحواس عنها بمشارکة الاوضاع وتفاوتها فی التاثیر
بحسب قربها وبعدها مما یؤثر فیه وینفعل عنها من المواد سواء کانت مادة الحواس او غیرها فلا یخ اما ان یکون غیر هذه الاجسام
المحسوسة فیلزم التداخل اذ لیست مباینة لها فی الوضع بل متحدة بها وهو مح وان کانت عینها وهو ایضا محال لان لکل منها مهیة
ولحد تام لا یدخل فیها السواد والطعم فزید الاسود الحار مثلا له مهیة الانسانیة ولا یدخل فی حدها السواد ولا الحرارة ولا
شیء من الکیفیات المحسوسة التی یمکن وجودها فیه فثبت الشق الثانی انها اعراض جسمانیة وهو المطلوب ویمکن تحریر ما ذکره الشیخ
بوجه اخر فنقول اذا راینا جسما اسود فاما ان یکون السواد نفس الجسمیة او جزء داخلا فیه او خارجا عنه فالاول باطل لوجوه اما
اولا فلان مفهوم الجسمیة امر مشترک بین الجسم الاسود والابیض وما به الاشتراک غیر ما به الافتراق فالجسمیة مغایرة لهما واما ثانیا
فلان الجسم متصف بالسواد والبیاض جمیعا والسواد لیس بمتصف بالسواد ولا بالبیاض فیکون الجسم غیرهما واما ثالثا فلان السواد
له ضد هو البیاض والجسم لا ضد له اصلا والثانی ایضا باطل لان جزء المشترک مشترک فلو کان السواد جزء الجسم لکان مشترکا بین
الاجسام وهو بط بدیهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمیة فلا یخ اما ان یکون یصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا یصح
والاول محال لوجهین الاول انه لیس فی العالم خیز خال حتی یوجد ذلک اللون فیه والثانی انه لو فرض خیز خال وفرض حصول
السواد فیه کان لذلک امتداد فی تلک الجهة ومفهوم البعد غیر مفهوم السواد فیکون لذلک السواد مقدار موجود فی جهة
وقد ثبت ان لکل مقدار موجود فی الخارج مادة فذلک السواد موجود فی المادة فلو فرض سواد غیر مشار الیه بالحس فلیس
ذلک حقیقة حقیقة ما سمیناه السواد ونشیر الیه بالحس الا باشتراک فی الاسم دون الحقیقة التی کلامنا فیه ونحن لا ننکر
ان للمهیات الموجودة فی هذه المواد الخارجیة نحوا اخر من الوجود فی عالم اخر بصورة اخری غیر محسوسة بهذه الحواس
لکن الکلام فی نحو وجود الکیفیات المحسوسة فی هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة للاجسام خارجة
عن مهیتها قائمة بها ولا یصح مفارقتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود لاستحالة انقلاب العین فیکون اعراضا وهو المط
واما قول الشیخ فی نفی الانقلاب العینی انه لیس یعنی به ان یعدم هذا الخ وحاصله انه لا یتصور للانقلاب وجه ومعنی الا
بان یکون للشیء مادة وصورة فبطلت صورته وبقیت مادته مصورة بصورة اخری فاقول للانقلاب وجه اخر وهو ان یکون
للشیء وجود واحد تدریجی علی سبیل الاشتداد والاستکمال فیه علی نعت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد فی سوادیته
فلیس بان یکون هناک سواد اصل وسواد زاید حتی حصل فی الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلین فی محل واحد ولا ایضا
ان یکون فی کل ان من زمان الاشتداد فرد اخر من السواد مباین للذی یلیه فی الوجود لاستحالة تتالی الحدود الغیر المنقسمة
وتشافع الانات والانیات بل هناک سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء
متفاوت الوجود فی ذاته وکذلک یمکن هذا الاشتداد الوجودی فی الصور الجوهریة فیمکن انقلابها فی نحو الوجود علی
الوجه الذی ذکرناه لکن هذه الاستحالات لا یمکن الا لامور متعلقة بالمواد الجسمانیة ضربا من التعلق ویستحیل ایضا
ان یکون هذا التفاوت الا من جهة الفضیلة والنقص والقوة والضعف لکن هذا الاشتداد للشیء ربما یخرجه عن نوعه الذی
کان فیه او لا سیما فی الاشتدادات الجوهریة واما الذی ذکره الشیخ فی نفی الحرکة فی الجوهر حیث قال لان المتحرک یکون له صورة

مو

موبها بالفعل يكون جوهرا موجودا فان كان هو هذا الجوهر الذى كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر
الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتميز الجوهران و الكلام فيه
كالكلام فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا فى حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود صورة
بالفعل والصورة اذا وجدت فيه حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس
بالفرض ولا كذلك الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على
الخلط بين المهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذى كان اه نقول ان هذه الحدود فرضية ثم اذا فرضنا
حدا بين جوهرين نختار ان احدهما عين الاخر بحسب المهية وغيره بحسب نحو الوجود فان المهية الواحدة قد يكون لها
انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيدا مثلا من لدن كونه جنينا الى غاية كماله الانسانى له مهية واحدة من
غير اختلاف فحده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانسانى قد استكمل واشتد فكان اولا انسانا ناقص
الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلا قليلا فى الوجود وتدرج فى مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية
الى ان بلغ الغاية وفى جميع هذه الاطوار لم يكن مهية الا مهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالمهية الواحدة تكون
ذات تفاضل فى الوجود وايضا ما ذكره منقوض بالحركة فى الكم وغيره فان المادة كما تحتاج الى صورة تحتاج الى مقدار
فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق فى زمان الحركة وانما وقعت الحركة فى خصوصيات المقدار
قلنا يجرى مثله فى باب الصورة فان المادة يحتاج فى تقومها الى صورة ما لا بعينها فينتقل فى الخصوصيات الصورية من
غير محذور واعلم ان لنا فى باب تجدد الجوهر واشتداده فى الوجود خوضا عظيما قد اقمنا البراهين عليه فى كتبنا ورسائلنا
وعليه يبتنى كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الاخرة والاولى ودثور هذا العالم وزوالها لكن الاذهان
قاصرة والطبايع اكثرها مؤفة غسوقة وَالْفَضْلُ بِيَدِ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ قوله
فصل فى العلم وانه عرض اه ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هى الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب
والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن
عرضيتها فى مباحث النفس من الطبيعيات لكن فى اثبات العرضية للعلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة
فهذا الفصل معقود لبيانه قال واما العلم فان فيه شبهة اه قد علمت ان للاشياء اى المهيات وجودا فى الخارج يترتب
عليه اثارها واحكامها ووجودا فى الذهن لا يترتب عليها اثارها واحكامها والعلم لنا بكل شئ عبارة عن حصول مهيتها
عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية والعلم بكل مهية يكون عين تلك المهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم
بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل
صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهنى للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازى العلم مجرد الاضافة التى بين العالم
والمعلوم وبعض اجلة المتاخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعل المراد ههنا فقط من مقولة المعلومات وان العلم
بكل مقولة ليس شيئا سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود فى نفسه وجعل السيد السند والصدر الامجد الصور
العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضا قائما بالنفس والمعلوم شيئا اخر
مغايرا له حاصلا فى الذهن غير قائم وكل هذه الاراء ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها وتفصيناعنها وابطلناها
فى كتاب الاسفار فتقرير هذه الشبهة ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس وذاتى لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات
فى نحوى الوجود الخارجى والذهنى كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهنى يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة فى موضوع
فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة فى الذهن وهو محل مستغن فى وجوده عن الصور العلمية فالذى اجاب
به الشيخ عنها هو ان مهية الجواهر جواهر لان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للمقولة ليس هو الموجود
من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع والا استحال علم شئ من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل

لا فی موضوع لا یصلح ان یکون رسما لازما له والا لکان کل من علم ان شیئا کذا جوهر علم انه موجود ولما امکن لنا تعقل
جوهر وحصوله فی ذهننا بل معنی الجوهر الذی یصلح للجنسیة هو ما یعبر عنه بانه الشیء ذو الماهیة اذا صارت ماهیته
موجودة فی العین کان وجودها لا فی موضوع وهذا المعنی ثابت له سواء نسب الی الاذهان او الی الاعیان وحلوله فی العقل
لا یبطل کون ماهیة المعقول ماهیة شانها ان یکون موجودة فی الاعیان لا فی موضوع کما ان الحرکة معناها وماهیتها عبارة عن کمال
ما بالقوة فی جهة الاین او الوضع او غیرهما ولیس توجد فی العقل حرکة بهذه الصفة حتی یصیر العقل متحرکا فی الاین وغیره بل
الموجود فی العقل ماهیة الحرکة وهی ماهیة امر هو فی الاعیان کمال ما بالقوة ولا یختلف وجودها فی العقل ووجودها فی
الخارج فی الماهیة فهی فی کلا الوجودین علی حکم واحد ومعنی واحد اذ فی کلیهما ماهیة وجودها فی الاعیان انها کمال لما
بالقوة فاذا وجدت فی العقل ولم یکن کمالا لما بالقوة فیه لم یختلف حقیقتها ومعناها وکذلک حقیقة الجوهر ومعناه لا
یختلف فی العقل والخارج اذ فی کل منهما ماهیة حقها فی الوجود الخارجی ان لا یکون فی موضوع وقد ذکر مثالا لتوضیح
هذا المعنی وهو انه اذا قیل ان حجر المقناطیس حقیقته انه جاذب للحدید فلیس معناه الا انه من شانه ان یجذب الحدید
اذا صادفه فاذا وجد فی کف الانسان ولم یجذب الحدید فلم یبطل حقیقته وهی حجر اذا صادف حدیدا جذبه بل هو
متفق الحقیقة فی الکف وخارج الکف وسواء لاقاه الحدید او لا فهو فی الکل یصدق علیه انه حجر من شانه جذب الحدید
وکذلک حال ماهیات الاشیاء کماهیة الجوهر وماهیة الحرکة وغیرهما فاذا لم یکن الجوهر فی العقل مستغنیا عن الموضوع
لم یبطل کونه بحیث وجوده فی الخارج لا فی موضوع وقوله فان قیل فقد قلتم آه بعینه اعادة لاصل الاشکال وجواب آه
الجواب وقوله فان قیل قد جعلتم آه تقریر للاشکال من جهة اخری وهو ان ماهیة واحدة یلزم ان یکون مرة جوهرا ومرة
عرضا وقد منع ذلک وجوابه ان المنع فی کون ماهیة واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقیاس الی احد الوجودین
حتی یکون فی الخارج مرة یحتاج الی موضوع ومرة غیر محتاج ولم یقع المنع من کون المعقول من الماهیة الجوهریة یصیر
عرضا موجودا فی موضوع هو الذهن وربما یقرر الاشکال علی وجه آخر وهو انه یلزم ان یکون الشیء فی نحو واحد
من الوجود جوهرا وعرضا فان ماهیة الجوهر اذا حصلت فی الذهن یکون جوهرا لانها ماهیة من شانها فی الوجود الخارجی ان
لا یکون فی موضوع وهی بالفعل عرض قائم بالنفس فیجاب بانه لا منافاة بین الجوهر والعرض فی الذهن اذ مفهوم العرض عرضی
لما تحته من المقولات العشر کلها مندرجة فی الذهن تحت العرض فلا منافاة بینه وبین الجوهر الذهنی انما المنافاة
بین المقولات التی هی الذاتیات للحقایق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشیخ فی هذا المقام وقد بقیت فیه
اشکالات احدها ان الذی ذکره وان ازال الاشکال فی مجرد کون العلم بالجوهر عرضا لکن یجب ان یکون العلم بکل
مقولة من تلک المقولة فیلزم من تعقل الجوهر ان یکون الصورة العقلیة للجوهر جوهرا وکیفا وکذلک صورة الکم فی
العقل کما وکیفا وعلی هذا القیاس فی تعقل اعداد الکیف فیلزم اجتماع مقولتین فی ماهیة واحدة وهذه الاجناس العالیة التی
هی ذاتیات للانواع المندرجة تحتها استحال تبدلها علی حقیقة واحدة علی ان المنافات بین الجوهر والکیف لیست
الا من جهة العرضیة وعدمها الا ان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنی مشترک بینهما فاذا صدق علی الجوهر
العرض باعتبار صدق علیه ح انه عرض لا یقبل القسمة والنسبة ضرورة ان الجوهر لا یقتضی شیئا منهما فیکون
لا محالة کیفا ولاجل هذا الاشکال اضطرب المدققین فی انقلاب ماهیة الجوهر وغیرها الی الکیفیة النفسانیة و
ستسمع منا تحقیق الحال وکشف المقال واجاب عن هذا معاصره الجلیل المولی الدوانی بانه ان ارید بالکیف ماهیة
حقها فی الوجود الخارجی ان یکون فی موضوع وغیر مقتضیة للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنی یصلح لان یکون جنسا
من امهات الاجناس کما ان الجوهر بالمعنی المذکور جنس عال فهما باعتبار هذین المعنیین متباینان لا یصدقان
علی شیء فی شیء من الظروف الذهنیة والخارجیة وان ارید به عرض بالفعل لا یکون مقتضیا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنی عرض عام لجمیع المقولات فی الذهن فلا تمانع بینه وبین الجوهر وکذا بینه وبین ماهیات بواقی

حقیقه

الاعراض

الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية لشئ تحت مقولتين بهذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذى يوصف بانه فى الذهن وله محل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير فى الخارج لا فى موضوع ويكون صورة واحدة تارة فى الخارج لا فى موضوع وتارة فى الذهن فى موضوع كالمغناطيس الذى فى الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان فى خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والمهية واخذ الكلى مكان الجزئى فان الكلى الذى ذاته فى العقل يستحيل وقوعه فى الخارج مستغنيا عن الموضوع والمغناطيس الذى فى الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد بتم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية فى الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان الكلى الذى فى الذهن له مهية لها نحو اخر من الوجود يكون فيه لا فى موضوع فان المهية الواحدة بحسب الحد لفرط ابهامها يصلح وحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغناء عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيث معه وليته وكليته عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمغناطيس فهو من جهة مهيته وان مهيته مهية امر شانه جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فهى سواء كان وجودها فى الكف او فى خارج الكف بصفة واحدة وهذا القدر كاف فى التمثيل وقال المولى القوشجى فى دفع الاشكال المذكور ان الحاصل فى الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما مهية موجودة فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر وهو غير قايم بالذهن تعالى بل حاصل فيه حصول الشئ فى الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجى وعلم جزئى وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فح لا يرد الاشكال انما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه بان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يفى بدفع الاشكال فى كون شئ واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداثه مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ان كل صورة مجردة قائمة لا بشئ فهى عاقل لذاته فيلزم عليه انا عند تصورنا المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم البطلان نعم الذى يمكن تصويره وتصحيحه من هذا الباب شئ اخر ارفع من ان يناله وامثاله وهو ان النفس عند ادراكها للحسيات والمتخيلات تفعل صورا قايمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا يكون الحاصل فى الذهن من القايم به لا انهما امران متغايران بالذات والذى ذكره الشيخ فى دفع الشبهة المذكورة بان المعقول من الجوهر مهية امر وجودها فى الخارج ليس فى موضوع واما وجودها فى العقل فليس كذلك غير كاف ايضا فى دفع الشبهة المذكورة فان المعقل من الموجودات العينية والحال فى الموجود العينى موجود عينى فالسؤال وارد فى ان الصورة العلمية للجوهر ما حالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة الجواهر كيفا فى العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية وان كان جوهرا كان الجوهر وجود عينى فى الموضوع ولا فايدة فى تقييدهم مفهومات بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا هذا كما يقال النقش الفرس المنقوش فى الجدار انه شئ اذا وجد فى الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان المنقوش ليس مهية الفرس سواء كان فى الجدار او فى غير الجدار فالذى فى الذهن شئ واحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعى نمطا اخر من البيان وطورا فوق طور اولئك الاعلام ولنا فيه خوض عظيم وقد احيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس واتباعه من المشائين من ان العاقل فى ادراكه للمعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هى فى الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله فى باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسنرجع اليه فى مباحث علم الله تعالى بالاشياء وثانيهما ان نقول بعد تمهيد ان حمل شئ على شئ واتحاده به يتصور على وجهين كما سبق ذكره احدهما وهو المتعارف الشايع ويقال له الحمل العرضى وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس مهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد فى الوجود كما فى الاول سواء كان فى حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل فى حمل الحد على المحدود وغير ذلك ان الطبايع الكلية العقلية

المقولات

من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها حالا او ملكة في النفس
تصير مظهرا لها هي تحت مقولة الكيف فان قلت اليس الجوهر ماخوذا في طباع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في
طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل الابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار
منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها والنار جسم
محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا انا نعقل الاعدام والملكات والشرور والجهل
مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود
العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جوابك يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ماخوذا في
حد الانسان لا يوجب ان هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر ولا ايضا يلزم ان يكون شيء من اجزاء حده كقابل
الابعاد والحساس والناطق صادق على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزاء حده نعم كل من
الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الذاتي الاولي وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته و
انواعه فكذا باقي المقولات والمفهومات الا ترى ان مفهوم الجزئي واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة
على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان او الفلك او الكم او الوضع او الاين او غير ذلك لا يلزم ان
يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في الخارج
لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كمالا ما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحيوة وحس وحركة وليس الامر كذلك
فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة
عليها من كل وجه ولم يكن الاشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه لان حقيقة الشيء لا يكون الا مهية النوعية
قلنا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في مهيته كما يقال
السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب
عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة
مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج
وتشخصت يترتب عليها اثارها ذاتياتها لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها
ومفهومها يكون تلك الطبايع حاملة للمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الاثار اذ الاثار للوجود لا للمفهوم
فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار الحيوانية من الابعاد بالفعل و
التحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الاثار المعزول عن العمل فان قلت مما
حسبته من اثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم المهيات فان معنى الكم ليس الا نفس
المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون معنى
مجردا بسيطا وكيفا قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقساما بالفعل
وادلة الوجود الذهني لا يستدعي الا حصول مفهومات الاشياء ومهياتها في الذهن لا حصول افرادها وانحاء وجوداتها
لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئا
من المعقولات الذهنية من حيث مهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها
بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذا في معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها فمن
مقولة الكيف بالعرض لان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد
بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعلت الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى المنهج
الثالث انه قد اشرنا ان الصور الحسية نحو اخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قايمة بمادة جسمانية مستحيلة

الوجه

الوجود منفعلة كائنة فاسدة بل مجردة عنها قايمة بمبدعهما وجاعلها وان النفس بالقياس الى الصور الحسية والخيالية اشبه بالفاعل
المخترع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهنى للاشياء التى مبناها على كون النفس
محلا لها وان القايم بشئ لابد ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة فى موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك
الصور الادراكية ليس بالحلول بل على وجه اخر لم يلزم الاشكال ولا محذور ولا حاجة ايضا الى القول بان الحاصل فى النفس
غير القايم بها هذا ما قررنا فى حال المدركات الحسية ظاهرية كانت او باطنية اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك
النفس للصور العقلية من الانواع المحصلة فهو بمجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات وصور عقلية واقعة فى عالم
الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قايمة بانفسها كما هو راى افلاطن ومن تقدمه او واقعة فى صقع من الربوبية
كما عليه اصحاب المعلم الاول للفلاسفة وان كانت صورا شخصية تشخصا عقليا كليا غير محمولة على هذه الجزئيات والاصنام
المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلى وقصورها وكلالها عن المشاهد القوية ما دامت فى هذا العالم لا يتيسر لها
معاينة تلك الذوات على وجه التعين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاؤه قصور وجود الشئ اما بحسب وجوده
لنفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون منشأ الاشتراك كما يرى شخص من بعيد او فى هواء مغبر يحتمل
عند الرائى ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او كذا قد يحتمل فى البعيد ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حقيقة العلم مرجعها
الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس العلم منحصرا فى الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قايما بنفسه بل يكون واجب
الوجود كما فى علمه تعالى لكن الكلام فى العلم الذى هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية به ينكشف
المعلومات ولا شك انه امر حادث فى انفسنا عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة ولا النسبة فى ذاته
فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذى يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة
على نفسها او على غيرها انما الكلام فى نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو الحلول فيها او لا وقد علمت انها ليست حالة
فيها فلم يلزم كون شئ واحد جوهرا وعرضا الاشكال الثانى انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول ماهيتها
وصورتها المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا شخصيا مجردا عن المادة ولواحقها من
المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الفرد المشخص كليا ونوعيا بيان ذلك ان كل نوع جسمانى تعقلناه
فعلى ما قررتم يوجد ماهيته وحقيقة معناه فى الذهن فلا يخلو اما ان يوجد ماهيته فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة
ابهامه وعمومه او يتشخص والاول ممتنع اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول والثانى يستلزم
ان يوجد فى ذهننا من الانسان مثلا شخص انسانى عقلى مجرد عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمانية
اذ لو قارنته لم يجز ان يحصل فى العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسمانى فى الجوهر العقلى وكذا يحصل من الفرس فرس
عقلى ومن الشجر شجر عقلى ومن الحجر حجر عقلى والتالى باطل فكذا المقدم والجواب عنه فى المشهور ان الموجود فى الذهن
وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم الماخوذ منه جوهرا
كان او غيره نعم هو عين مفهوم ذلك الشئ الموجود فى الخارج وقد علمت ما ذكرناه فى دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من
من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها واشخاصها انه ليس من شرط حصول معنى
فى موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه ولا ان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى
فان الانسان مثلا متضمن لمعانى الجماد والنبات لحفظ التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا و
اما كلية الموجود الذهنى وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية
ولا حجر فى كون شئ واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار اخر سيما بالقياس الى الوجود الخارجى والعقلى فان
التحقيق ان تكثر افراد الانسانية التى فى الذهن مثلا ايشارك الانسان فى الحقيقة النوعية والجوهرية وقبول
الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة فى الذهن ومحلها مستغن عنه فقد وقع فيما هرب عنه و

[illegible]

العجب ان المولى الدوانى مصر على جوهرية الماهية الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع
وشنع على القائل بكون صورة الجوهر التى فى الذهن من باب الكيف هربا عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان ورود الانقلاب على ما ارتكبه
الزم والصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف ايضا اللهم الا ان يلتزم فى جميع الحدود التى
للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا ويلزم عليه القول بالشبح والمثال اذ لا فرق
بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حى ولا
ناطق وبين ان يقال جوهر بمعنى انها لو وجدت فى الخارج كانت جوهرا وكانت لا فى موضوع واذا وجدت فيه كانت قابلا للابعاد
ونام وحيا وحساسا ناطقا فاذا لم يكن شئ بالفعل جوهرا ولا ذا ابعاد ونمو واغتذاء وحس وحركة ونطق فكيف يكون انسانا فالحق
ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة فى الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هى نفس مهيات تلك الانواع
اى محمولة على انفسها بالحمل الذاتى الاولى ودلائل الوجود الذهنى لا يعطى اكثر من هذا فى العقليات والكليات واما نحو وجودها
العقلى فيمكن على انحاء مختلفة فى القوة والضعف والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء فى المرآة فان النفس
بحسب صفائها وطهارتها بما يتجلى لها شئ من الحقايق الملكوتية وهذا الصفاء والتقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية
وليس امرا عدميا محضا بل قوة كمالية يحصل عقيب الاعمال الفكرية وهى بالحقيقة اشراق نور عقلى فايض على النفس به يترآءى المهيات
كاشراق الشمس على الابصار به يترآءى المبصرات ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقايق عليها
وقوى وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان وتعلم ان الذات البسيطة كيف يصير
كل المعقولات ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلى فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه افلاطن وشيعته حسبما يجئ بيانه فله ان
يقول ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا له وجود مجرد عقلى متضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال
والحركات والانفعال والحس والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلى وبالجملة يحذو حذو الوجود المادى الجسمانى وتلك
الافراد هى اسباب فعالة لساير الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهى الصور العقلية لها فى عالم الابداع ولا يلزم كون
المعقول من شئ صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون بعض
افراد نوع واحد اى مهية واحدة نوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يقم على استحالته برهان والدليل الدال على ان افراد مهية
واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت فى الوجودات شدة وضعفا وكمالا ونقصا على تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة وهو
موطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق ان مذهب افلاطن وشيعته فى وجود المثل العقلية والصور المفارقة
فى غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شئ من النقوض والمطاعن التى اوردها عليه اتباع المشائين ونحن شيدنا اركانه واحكمنا بنيانه
بتوفيق الله وحسن تاييده واعتصامه الاشكال الثالث من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا
فى هنا افلاكا عظيمة فيها كواكب نيرة وجبال شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها وتلالها ووهادها وكل ذلك على الوجه الجزئى
المانع من الاشتراك فيجب على ما ذهبوا اليه احد محالين اما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا ومعلوم انها
جواهر ليست باعراض والثانى ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل فى حشو الراس فكنا اذا تصورنا
زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل فى القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون فى تلك القوة
او فى الدماغ بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التى فى مقدم الدماغ فانها
قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفى الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير نهاية فان
الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بان وجود
الاشباح الجرمانية بالحلول فى القوى الخيالية ولم يبرهنوا ذلك ببرهان واف ولا بدليل كاف كما لا يذهب على من يتتبع اقوالهم
واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وانه ليس لهذه المحال وقواها الجرمية الا كونها مخصصات
لصدور تلك الصور والاشباح من النفس فى عالمها الصغير الملكوتى ومظاهر ومجالى لمشاهدة النفس اياها فى عالم المثال الاعظم

كما هو راى صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين فلا يرد نقضا ولا اشكالا من جهة لزوم انطباع العظيم فى الصغير
ولا من لزوم اتصاف النفس بما لا يمكن اتصافها بها كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك والحاصل ان هذه الصور
لا يرد على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئى سوى هذا الوجود المادى المنفعل المستحيل الكاين الفاسد وجودا
اخر صوريا مجردا عن المادة فقد ذهب افلاطن الالهى وكثير من الحكماء الكبار والمتالهين اولى الايدى والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية
وجودا فى عالم اخر متوسط بين العقليات المحضة والماديات الصرفة اذ الموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين
والكم والوضع واللون والرائحة والطعم واشباهها بالكلية والموجودات المادية مغمورة فى هذه الاعراض على وجه الانفعال والتجدد والاستحالة والحدوث
والزوال واما الاشباح التى فى ذلك العالم فلها نحو تجرد بحيث لا يدخل فى جهة ولا ينحصر فى مادة ولا فيها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها
الى استعداد مادة بل يكفى ارادة الفاعل وادراكه ووجودها وجود ادراكى عين الحيوة والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود
مدركها ولها نحو تجسم وتقدر وتشكل وبالجملة لها من هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجود بوجود واحد فلونها
عين رايحتها وطعمها وشكلها الكل على وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل الذوق وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول لاثبات
هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين على ما هو راى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئى كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة فحينئذ يحصل للنفس علم اشراقى حضورى على المرئى فيراه وكذلك صورة
المراة ايضا ليست فى البصر لامتناع انطباع العظيم فى الصغير وليست هى صورتك او صورة ما رايته بعينها كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع
فضلا عن كونه بانعكاسه وليست ايضا منطبعة فى المراة ولا فى جسم من الاجسام ونسبة الجليد الى المبصرات كنسبة المراة الى الصورة
الظاهرة فيها وكما ان صورة المراة ليست فيها كذلك الصورة التى يدركها النفس بواسطتها ليست فى الجليدية بل يحدث عند المقابلة
وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضورى فان كانت له هوية فى الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمراة فرات تلك الاشباح
التى لا هوية لها فى الخارج بواسطة المرائى بالعلم الحضورى وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من
الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة فى الاذهان ولا فى المواد والاعيان ولا فى عالم المعقول لانها مقدارية لا عقلية
فبالضرورة يكون فى صقع اخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء
الاقدمين كافلاطن وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفين
فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشبحية
ومن هيهنا نعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطن لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهى
نورية عظيمة ثابتة فى عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة فى عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هى جهنم الاشقياء وبعضها مستنيرة
يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا عند الانوار الالهية والمثل
الربانية **مكاشفة حكمية** اعلم انا من نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذى ذكر لكن المخالفة بيننا وبين ما قرره صاحب الاشراق
بوجوه احدها ان الصور المتخيلة لنا موجودة فى صقع نفسنا فى عالمنا الخاص لا فى عالم المثال الاعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية
الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه الصور التى ندركها هى من افعال نفوسنا لا انها ثابتة من غير تاثير النفس وجعلها
اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما برهن فى مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن
جوهرا عقليا وهى عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس اليها باقية
ببقاء توجهها والتفاتها اليها عند استخدامها المتخيلة والنفس وقواها الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا
العالم عالم الماديات والاموات فى صقع ادراكى وليس لهذه الماديات وجود علمى حضورى اذ كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غايب
عن ساير الاجزاء وعن الكل وبالعكس فالكل غايب عن الكل وعن كل ما له نسبة مكانية اليها ولهذا لا بد فى ادراكها من اخذ صورة اخرى
مجردة ضربا من التجريد حتى يكون وسيلة الى الشعور بما فى الخارج وتلك الصورة هى المشعور بها بالذات دون ما فى الخارج الا بالعرض
ورابعها ان الابصار عنده باضافة النفس الى ما فى الخارج عند المقابلة وتحقق الشرايط وقد علمت بطلانه بان ما فى الخارج لا حضور

له عند المدرك واما عندنا فبتصوير النفس عند تحقق الشرايط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس
والتخيل عندنا بزيادة الشرايط في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس اياها كفتح
العين وكذا في رؤية الاشيا بتوسط المراة والتي يراها الاحول لمن الصورة الثانية واذا اشتدت عين التخيل كما في الاخرة صارت عين
التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي تختص بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة
النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب
الطبيعة والحس والله ولي التوفيق **تدقيق وتحصيل** قد سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا كاد
ان يكون قريبا من التحقيق قد مهد لبيانه مقدمة هي ان مهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى ان الشيء ما لم يصير موجودا لم يكن
مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء قال فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير
هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يتى وجد الفرس فصار انسانا قلت
لا حصر بل تصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جايز واما ثانيا فلان معنى قولنا
وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى يأتي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هناك امر
واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول منه من حيث هو انسان اقول الاولى ان يقال ان الوجود
وان كان وجود مهية معينة هي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو مصداق لمفهوم المهية والمهية غير
مجعولة الا بالعرض وتقدم الوجود على المهية ضرب اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حري بان يسمى التقدم بالحقيقة لان
الوجود هو الحقيقة الاصلية والمهية كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها
فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود
الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا
تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلب مهية وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الوجود
الذهني باق على حقيقة الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية
بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين له قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن
ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية
الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت
حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها يوجد في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى
الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود
بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته بتبدل الوجود فان قلت
انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي
من مقولة المعلوم كما قرر والامر في الهيولى المبهمة في ذاتها لحوق الابهام فيصير باقتران كل صورة عين حقيقتها وظاهر ان ههنا ليست مادة
مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الابيض اسود او في صورة
كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل
لهذا الانقلاب امرا عاما بينهما هذه خلاصة ما ذكره صدر اعاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على
من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول منه ان تنقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليت
شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يتخفظ الوحدة
مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة
كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل

في الذهن مغايرا بالمهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية
في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيها على ما
كان او ينقلب فيها الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا
لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم
ان القايل بالشبح لا يجتري ان يقول ان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين المعلوم الخارجي بل هو قائل بذلك وانه يتوجه على ما
ذهب اليه ان يق لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا امثال الجوهر ولو وجد
الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قايما بالنفس بل يقول ان الكيف النفساني القايم بالنفس موجود في
الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد في الخارج
لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قايم
بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قايم بالنفس ولا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القايم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الجوهرية
يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج عن
التحقيق وان كان موافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن وان انقلاب
الحقيقة مح وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة لصورة صحيح وهو ان للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل
صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على النحو الاتصالي التدريجي في نفس الصورة ووجودها ثم علمت
ان تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذي لا يعتريه وصمة ريب لان الصادر لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات و
المهية كظل وحكاية له وليس صفة للمهية كالسواد واتصاف المهية به في ظرف التحليل كاتصاف الشيء بالذاتي المقوم وكاتصاف الجنس
بالفصل والمادة بالصورة فيبطل قوله اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا
اليه سابقا ان علم انحفاظ المهية بين الوجود الذهني والخارجي مشترك الورود على كلا التحريرين وجميع ما اورده هذا التحرير
عليه وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود في الذهن الذي هو عرض قايم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج ولو
انتقل اليه كان عرضا موجودا لا في موضوع هو مح والجوهر من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس و
اعلم ان القصور والخبط في كلام هذين النحريرين انما نشا من الخلط بين الطبيعة والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كلما يكون
حاملا معنى ذاتي لشيء يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى هما وغيرهما من نحيد وخلد وهما لم يتدبروا في معنى قول الشيخ والحكما
ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اذ المراد منه ليس الا ان الموجود في الذهن من الجوهر نفس
مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم صادق عليه الموجود في الاعيان لا في موضوع وكذا الموجود في الذهن من الحركة نفس مفهوم كمال ما
بالقوة لا شيء يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس في غيرها فعلى هذا لا حاجة كما توهم هذا النحرير المشهور والتحقيق
بزيادة قيد اذا وجد في الخارج في عنوانات المعقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك
المعقول لان ذلك غير لازم الا في بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلي ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل
بين مفهوم الموجود في الاعيان لا في موضوع وهو الجوهر الذهني وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجي فاذن
لا منافاة بين الجوهر الذهني والكيف النفساني الخارجي والانقلاب في الوجود يقتضي تبدل المهية بلا شبهة واما الامر المشترك بين
الموجود الخارجي والمعقول على طريقنا هو كون المعقول نفس مهية الموجود الخارجي ولا حاجة الى تكلفات ارتكبه السيد الصدر
في بيان الامر المشترك وغاية ما قيل في ذلك من قبله هو ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال لاجله انها
صورتها الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود
كل شيء وجود كل شيء اخر لانه فرق بين ان يق لو وجد آ في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين ان يق لو وجد آ

في الخارج

فى الخارج كان عين ما تقولك اذا وجد الكيف النفسانى فى الحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجى فقط لا مع انحفاظ كونه كيفا نفسانيا فان وجوده الخارجى يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهنى والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجى فوجود الامر الذهنى فى الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل ففيه ما فيه والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان الحقايق العينية ذاتيات بها يصدر افعالها واثارها الذاتية التى هى مبادى تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات فى النفس كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها وصارت لها حقايق عرضيات لكونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية وكونها هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعانى والذاتيات ليست لها فى ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليها شئ من الحقايق فان كان شئ منها من حيث الوجود لا يستدعى موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتى ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذى كان ناميا وقس عليه الحساس والصاهل والناطق فظهر ان انتزاع الذاتيات من الذوات انما يمكن بشرط وجود الذوات فى الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجى بل لوحظت بشرط الوجود الذهنى صلحت لان ينتزع منها ذاتيات اخرى هى ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهى نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح لان يشار اليها شئ ولا يحكم عليها فلها الاطلاق الصرف والابهام البحت اذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ المهيات هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهنى بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجى الذى به تعين مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس فى هذه الملاحظة كونها موجودة فى الذهن مشعورا به وملحوظا اليه ولا ايضا كونها كيفا ولا علما مخطورا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت فى الذهن لكن لا لحصول افرادها بل بانها انحفظت مهياتها فما وجد من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ما اخذ فعن اشخاص المياه الموجودة فى المواد الجزئية تشخصاتها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هى مبدء المياه الجزئية وكونه مفهوم كلى يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم فى معنى انحفاظ الذاتيات فى نحوى الوجودين هذا ما اوردناه ان نقول فى توجيه كلام هذا القايل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبتنٍ على اصول صحيحة برهانية او كشفية بل على نابعات مقبولة ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض وزيادة قدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك الاراء ومصادم للاهواء وصارت تراكم المناقضات كظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الاقلون ونحن انما بسطنا القول فى هذا المبحث لكونه مزلة للاقدام ومضال للافهام ومن الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق **قوله** ولقائل ان يقول فماهية العقل الفعال الخ صورة هذه الشبهة انه يلزم التناقض على الحكماء فى قوليهم احدهما قولهم ان العلم بالجوهر اى المعقول من الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجواهر المفارقة لا يخالف موجوداتها والجواب بمنع الكلية فى كلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل المعقول من الجوهر الذى وجوده فى المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرهما من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا كل معقول من جوهر مفارق لا يخالف موجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زايدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء عقله غيره او لم يعقله وان تعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد يتولاه العقل فان الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجى وجود مادى ذو وضع واقع فى الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة لها لان المعقول ما يمكن اشتراك بين كثيرين والمحدود فى جهة المحبوس فى حيز المخصوص بوضع كيف يساوى نسبته الى القريب والبعيد والكبير والصغير والحاضر والغايب فلا بد فى كونه معقولا من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها فى نفسها ومعقوليتها وكونها عند العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف ومنها ما وجوده الخارجى وجودا مفارقا عن المادة ولواحقها

ومثله لا يحتاج فى كونها معقولا الى توسط صورة اخرى لا الى تعمل من تقشير وتجريد يتولاه العاقل له فهو بنفسه معقول لنفسه لان التعقل ليس الا حصول مهية شئ لشئ ولا شك فى ان الذات المجردة حاصلة لذاتها لا لغيرها كالاعراض والصور المادية فيكون معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا حضور ولا جمعية لوجودها عند نفسها فان ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود المترج وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة فى الاجسام حكمها فى الانقسام والانقسام حكم نفس الاجسام **قوله** واما اذا قلنا ان هذا المعقول منها آه يريد انا لم نقل فى شئ من المواضع ان هذا المعقول فى نفوسنا من الذوات المجردة القايمة بذواتها هو هى من كل وجه كما فى العلم الحضورى بها او هو مثلها كما فى العلم الحصولى بالمهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لابد فى وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها فى النفس بل هذا شئ قد ابطلناه واحلنا القول به فى كتاب النفس وانما الذى هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج فى تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود ذواتها ومعقولها وعاقلها وعقلها كلها شئ واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت وجود الذوات المفارقة وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن بعد حصول علمنا بوجودها محتاج فى اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضى حصول صورة عقلية منها فى ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها وجوداتها فى انفسها هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجودها لذوات تلك فمقتضى قاعدة العلم التى هى عبارة عن وجود شئ لشئ ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة للنفس تلك الصورة حتى يلزم من تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر حينئذ كذلك لكن ليس علمنا بها ما دمنا فى عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها فى نفوسنا **قوله** فان ذاتها مفارقة ولا يصير نفسها النفس انسانا آه هذا شروع فى اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شئ من الجواهر المفارقة بوجودها العينى صورة للنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضى فساد الملزوم وتلك الوجوه احدها انه لو حصلت ذاتها النفس يلزم ان يبقى ساير النفوس فارغة عنها جاهلة بها وهو ح بيان اللزوم ان الذات الواحدة بعينها امتنع لها حصولات متعددة فكما ان الشئ الواحد يستحيل حصوله فى امكنة فوق واحد فكذا يستحيل وجوده لمحال او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبد بها نفس واحدة فلم يبطل عنها لم يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضى كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية ان تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة فى ذلك العقل فلا يعزب عن علمها مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء كما هو شان ذلك العقل وهو ح وثالثها انه يلزم حدوث العقل المفارق وهو ح وذلك لان هذا النحو من الوجود حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فما يوجد لها اولى بالحدوث لان وجود شئ لشئ متفرع على وجوده متاخر عنه وان كان غيره بالعدد يلزم هذا الخ مع ح لخروهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجواهر المفارقة وقد ثبت استحالته **قوله** وما قيل ان شيئا واحدا بالعدد الخ لما ذكر فى الاستدلال على نفى حصول الذات المجردة فى عقل بشرى بانه يلزم من ذلك ان يبقى النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيما ذكر موضع شك وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية لعقل بشرى بقاء ساير العقول البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شئ واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان يؤثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه يعلم بادنى تفكر واحال بيانها الى المذكور فى علم النفس والمذكور فيما سياتى من مباحث المهية ولا شك ان حصول صورة واحدة بالعدد لمواد كثيرة امر ح سواء كانت المواد مؤثرة فيها او لا وسواء كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشا هذا التوهم ان كثيرا من الناس ظنوا ان الكلى الطبيعى كمهية الانسان لا بشرط قيد اخر من العموم او الخصوص او غيرهما امر واحد بالعدد ويوجد فى مواد كثيرة فان المعقول منه فى الذهن هو بعينه الموجود منه فى الخارج وكذا المعقول منه فى الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة بعينها منطبعة فيها

ويجئ في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة المهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد او يكون منشاءه ان القايلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لمهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا لمهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا لكل مهية ويحتمل ايضا ان يكون منشاءه ماذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال فالمعقول الهيولانية على مذهبه يصير موادّاً مصورة بالعقل متحدة به وهذه الاقاويل باطلة عند الشيخ **قوله** وقد اشرنا الى الحال في ذلك الشاة قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة فالذي سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات من ان الانسانية المقارنة بخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي يقارن خواص عمرو كان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية في الوجود متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيهما كلّي في الوجود الخارج حتى يكون بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا يتبين في الصناعة انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان تاخذ في ذاتها صورة المعقولات مجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس يتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عاقلاً ومعقولاً واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان خرج في امور ما الى الفعل وما يقال من ان ذات النفس يصير هي المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه اشارة الى ابطال المذهب الاخير وان لنا في تصحيح ذلك المذهب خوضا عظيما الا يسبقنا احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره وكذا لنا في تصحيح القول بالمثل النورية والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمراد بقوله وسنخوج بعد الى الخوض في ابانة ذلك هو ما قد تبين في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطال كون الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير الموجود منه في مادة اخرى او عقل اخر بالعدد وشنع على من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة او ماذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل **قوله** فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية اه لما ابطل كون الذات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشئ عبارة عن حصول المعلوم للعالم به وحيث ان العلم بالشئ منحصر في احد امرين اما حصول هوية العينية للعالم به حتى يكون وجود المعلوم في نفسه ووجوده للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما حصول مهيته ومعناه دون هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على الوجه الاول فبقي الحق انه على الوجه الثاني ولهذا فرّع على ابطاله ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون معانيها في مهياتها اي المعاني التي هي مهياتها لا ذواتها اي اشخاصها ولا فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها ومهياتها الا في شئ واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة باغشية خارجة عن مهياتها من كم وكيف واين ومتى وغيرها فلا يحصل لب معانيها في الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يخالطها امور غريبة مؤثرة في وجودها يجعلها بحال غير ما هي عليها في انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وتطهير مطهر بل اذهب الله عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا ان المانع من تعقل المهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لا بد من تجريد للمدرك عن العوارض كلها او بعضها وان مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شئ منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شئ منها نعم العقل يميز بين الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والتشخص والمهية والوجود بخلاف الحس فانه يرى ويشاهد المركب والمجموع شيئا

وا[illegible]

واحد لا ينقدح على التميز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة فى الوضع وانما المانع من التعقل نحو الوجود الحسى والخيالى
والمادى وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادى فمدار التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجود
الادنى بالوجود الاشرف فالموجود اذا كان ماديا بعض المادية لا يمكن ادراكه اصلا لا التركيب فى اختلاطه بالامور الغريبة العارضة بل لكونه ذا وضع ومكان
وذا جهة من الجهات المادية فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجود كما مرّ سابقا من البرهان على ان المادى الخارجى سواء كان جوهرا او
عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس يصير اخذ صورة المحسوس بشرط حضور المادة المناسبة لها
والصورة التى يشاهدها الحس غير الصورة التى فى المادة ولها نحو اخر من الوجود الطف واشرف فهو اقوى من التى فى المادة وهى عندنا غير
قائمة بالجسمانية من عين او جليدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ماثلة بين يديها يشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها
وجود نورى ادراكى ثم بعدها درجة الادراك الخيالى والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو
موجود فى عالم ادراكى جزئى ونشاة جوهرية قائمة لا فى مادة ولا فى مظهر اخر كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل عينى وجوده
العينى عين الشعور والادراك والصور الخيالية غير محتاجة فى وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هى موجودة فى الدماغية
وانما هى كالمراة مخصصة معدة للنفس على تصور تلك الصور فى عالمها الخاص الادراكى ثم درجة الادراك العقلى والوجود الظلى وهو
فوق النشاتين وغاية العالمين ومدركه من الانسان هو العقل النظرى البالغ الى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل و
صيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته ومدركاته ثلث كما ان العالم ثلثة فالانسان
الحسى مدرك المحسوسات والانسان النفسانى اعنى الخيالى يدرك المثاليات والصور الغايبة عن هذه الحواس بحواس باطنة نسبتها الى هذه
الحواس كنسبة النفس الى البدن واللب الى القشر والانسان العقلى يدرك صور المفارقات العقليات بل هذه الدرجات ثابتة لجميع الانواع   الثلث
الطبيعية فما من نوع من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية افلاطونية واما الوهم فهو
ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة ومدركاتها هى بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة فى
الوجود ولا لمدركاته عالم اخر وهذه امور ذكرناها ههنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس ههنا موضع بيانها والغرض
ههنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدركة عن الزوايد فان حكم الزوايد كحكم اصل الذوات فى امكان تعلق الادراك
الحسى والخيالى والعقلى اليهما بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية
وارجع الى ما كنا بصدده **قوله** وهذا الذى قلناه انما هو اه معناه ان الذى ذكرنا من ان الحاصل فى العقول البشرية انما هى
معانى ماهيات الجواهر العينية التى هى اعراض قايمة بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من استدل بها على ان الموجود
لنا من الجواهر ذواتها لان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات تلك الحجة مستندا
بان الحاصل فينا معانى ماهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف به من ان للجواهر الخارجية وجودا عقليا
كليا فى الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لعقولنا هى الماهيات العقلية من الجواهر والماهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا
وجودا عقليا لا فى موضوع فيكون للطبايع الجوهرية وجودا قائما بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم لما عرفت ان حكم الماهية الموجودة
فى الذهن غير حكمها فى الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغايب كما فى اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذى ذكرناه
هو نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجى على اى حال وكيفية
هل يمكن ان يكون لها وجود عقلى قابل لان ينال المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى فى هيئة عرضية هى الاثر الحاصل منه فى العاقل
ام لا لان ذلك يتوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطون بان العاقل حين ادراكه للجواهر العقلية يتحد بها كما هو   وعلى ابطال القول م
مذهب فرفوريوس **قوله** فنقول ان المعقولات سنبين من امرها ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم
مفارقة بذاته بل يجب ان يكون فى نفس او عقل وما كان من اشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان
تتاثر منها فيكون ما تاثرنا عنها هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميات مفارقة فانما يكون علمنا بها بما يحصل لنا منها ولا يكون
انفسها يوجد لنا منتقلة الينا وفى بعض النسخ منقلبة بدل منتقلة فقد بينا بطلان هذا فى موضع بل الموجود لنا منها هى الاثار الحاكية لنا الا انها
وهى علمنا معنى الفاظه واضح لا سترة فيه ولنا فى جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق كما اشرنا اليه يحتاج بيانها الى موضع ابسط من هذا

علی غیره امور احدها ان العامل سواء کان م

الموضع الجملة بناء فی هذه الاحکام من الشیخ ومتابعیه نفسا او عقلا او انها لا یعقل بالحقیقة الا ذاته او ما هو صفة ذاته والاخر ان النفس الانسانیة منذ اول حدوثها الی غایة کمالها لها درجة واحدة فی الوجود وحدّ واحد من الکون وانما یستکمل ما یستکمل منها بعوارض زایدة علیها خارجة عن حقیقتها بناء علی نفی الاشتداد الجوهری والحرکة الذاتیة والاخر ان مهیة واحدة لا یمکن ان یکون لها انحاء متفاوتة فی الوجود بعضها مادی وبعضها مجرد او بعضها حسی وبعضها عقلی بناء علی نفی التشکیک فی الذاتیات مع ان ذلک لا یوجب التشکیک فی نفس المهیة بل فی وجودها والاخر نفی الاتحاد العقلی بین العاقل والمعقول ونفی الاتصال العقلی بین العقل الانسانی والعقل الفعال والاخر انکاره للصور المفارقة والتعلیمیات ولنا فی جمیع هذه المسایل مقاومات حکمیة ومباحثات وتقویمات سنذکرها فی مواضع یلیق بها تحقیقا **قوله** وذلک اما ان یحصل لنا فی ابداننا او فی نفوسنا لما ثبت وتقرر انا اذا علمنا شیئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان یحصل منه اثر فی ذاتنا والا لاستوت حالتانا قبل الادراک وعنده وذلک الاثر لا محالة امر وجودی اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا الشیء یحصل لنا امر کمالی لا انه یزول عنا شیء فذلک الاثر الوجودی لا بد ان یکون مناسبا للمعلوم مطابقا له والا لم یکن علمنا به دون غیره وحیث ظهر انه لیس نفس وجوده کما بیّنه فهو معناه ومهیته ولا یخ اما ان یکون حصول ذلک المعنی والاثر فی نفوسنا او فی قوینا البدنیة والثانی مستحیل لان المعانی العقلیة لیست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فیمتنع حصولها فی القوی الجسمانیة لاستحالة حصول الامر الغیر المنقسم اصلا فی منقسم بالفعل او بالقوة وذلک لان انقسام المحل یستلزم انقسام الحال ولو بالعرض والمعنی العقلی لا یمکن القسمة المقداریة فیه لا بالذات ولا بالعرض فبقی ان تلک المعانی والاثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجیة مفارقة کانت او مادیة انما یحصل فی نفوسنا لا فی ابداننا **قوله** لانها اثار فی النفوس لا ذوات تلک الاشیاء آه یرید بیان عرضیة الصور العلمیة الحاصلة للنفوس من الجواهر العینیة عقلیة کانت او طبیعیة بان الحاصل فینا منها اثار مطابقة لها ولیست ذواتها بعینها کما مر ولا ایضا امثالها المشارکة لها فی نوعها لانه لا لزم ان یتکثر افراد معنی واحد نوعی جوهری لا موضوع لها من غیر اسباب مادیة مقارنة لوجودها وهو مما قد بین امتناعه فبقی انها اعراض قایمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلک الجواهر لا یخ اما ان یکون نفس ذواتها او امثال ذواتها او امثلة ذواتها وصورها ومعانیها والاول والثانی باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان یکون للذات الشخصیة نحوان من الوجود واما بطلان الثانی فلامتناع حصول افراد متعددة عقلیة لنوع واحد فبقی الشق الثالث حقا وهو کون الحاصل منها اعراضا قایمة بنفوسنا فیکون من الکیفیات النفسانیة وهو المطلق فی هذا الفصل ووجد فی بعض النسخ قوله وهذا الفصل یلیق بالطبیعیات وفی بعضها لم یوجد هذا فی الفصل وفی بعضها کتب علی الحاشیة والحق ان هذا البحث مما یلیق بیانه بالعلمین لکن فی کل منهما بوجه فان کان البحث من جهة کیفیة الوجود للصور العلمیة کان من الالهیات وان کان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها کان لایقا بالطبیعیات بقی فی هذا المقام کلمة وهی ان العلم لیست حقیقة منحصرة فی الکیفیة النفسانیة بل حقیقته حقیقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم کالوجود حقیقته واحدة متفاوتة المراتب شدة وضعفا وکمالا ونقصا وتقدما وتاخرا فهو فی الواجب واجب وفی العقل عقل وفی النفس نفس وفی الحس حس وفی الجوهر جوهر وفی العرض عرض وسنزیدک ایضاحا **قوله** فصل فی الکلام فی الکیفیات التی فی الکمیة واثباتها آه قد علمت ان لمقولة الکیفیات اجناسا اربعة احدها الکیفیات المحسوسة وقد وقع البحث عن مهیاتها واقسامها واحوالها فی المنطق وفی الطبیعیات وعن نحو وجودها وعرضیتها فی هذا الفن کما سبق وثانیها الاستعدادیات کالقوة واللاقوة وثالثها النفسانیات کالعلم والقدرة والارادة والشهوة والغضب وقد وقع البحث عن اکثرها فی کتاب النفس وکتاب الحیوان من الطبیعیات وعن نحو وجود العلم وعرضیته فی الفصل السابق ورابعها المختصة بالکمیات کالزوجیة والفردیة والتشارک والتباین والصمم والجذریة والمجذوریة والتکعیب وغیرها وکالکریة والاستدارة والمخروطیة والاسطوانیة وسایر الاشکال المسطحة والمجسمة فالبحث عن اثبات وجودها وقع فی هذا الفصل حیث قال وقد بقی جنس واحد من الکیفیات یحتاج الی اثبات وجوده والی التنبیه علی کونه کیفیة فهذه هی الکیفیات التی فی الکمیات اعلم ان هذا النوع من الکیفیة هی التی تعرض للکم بما هو کم اولا وبالذات وبواسطة الجسم بالعرض فان الشکل مثلا وکذا الانحناء والاستقامة یعرض اولا للمقدار والزوجیة والفردیة للجسم المعدود وما یعرضه فان اعترض ههنا بان الخلقة وهی عبارة عن مجموع اللون والشکل یعرض اولا للجسم الطبیعی فانه ما لم یکن جسم طبیعی لم یکن هناک خلقة واجیب بان الامور العارضة للکمیة منها ما هی عارضة لها بسببها کالکیفیة علی الاطلاق ومنها ما هی عارضة لها بسبب انها کمیة شیء مخصوص وفی کلا القسمین العارض من عوارض الکمیة ثم ان اللون حامله الاول هو السطح کما علم والجسم بنفسه غیر ملون بل بمعنی کونه ملونا

ان

ان منه يتلون فالخلقة ملتئمة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني اللون وحامله السطح فاذا حامل الاول للخلقة هو الكم وهذا
الجواب ليس بسديد اما اولا فلان اللون والضوء داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة
الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو ح واما ثانيا فان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة مخصوصة لا يكون
من عوارض الكمية بل من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها عبارة عن تقعير حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض
الكم بما هو كم وكذلك حكم اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا فنقول ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على فرض
تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه
في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض له لا باعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون
ما لم يكن هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من الحقايق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع
الصنفية الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها ليست من الانواع المتاصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من
من الاجناس لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون امورا لها عند الحس صورة جمالية فيبحثون عن احوالها واحكامها
واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها بالاصالة ومن هذا القبيل ما يسمونه خلقة وكذا المصادرة والكتابة وغيرهما **قوله**
واما التي في العدد كالزوجية والفردية اقسام هذه الكيفية في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية
والعادية والمعدودية والتجذير والتربيع والتكعيب وغيرها لا الثلثية والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها من الانواع لا من العوارض
الثاني الشكل الثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتقبيب والتقعير للسطح الرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون
وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقبب نوعان مختلفان من السطح
وكذا المستديرات منهما المتفاوتة في مراتب الانحناء متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والسطح والتقبيب من الكيفيات
العارضة للكم وهي من الفصول قلنا قد يقام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية وينوب منابها لصعوبة التعبير عن حقايق الفصول بما يدل على حاق
انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس او المتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية والفردية ليستا
من الامور الذاتية للعدد لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل
تحتهما اذ لا مزية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف زوجيته او فرديته الا بعد التامل والنظر فظهر انه ليس ولا واحد
منهما ذاتيا لما تحته فهما من العوارض وكذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا صفة لانواع كثيرة من العدد يمكن تعقلها لكنهما
وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها دونه فعلم انه من الكيفيات العارضة وقس عليه نظايره واما اثبات
وجودها فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية والتشارك والتباين وبعضها مبرهن عليه في الحساب ثم ان الظاهر ان التقابل بين
الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما وهو امر عدمي وعلى تقدير
ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة عنه فان الناس
يسمون الثلثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي **قوله** واما انها اعراض اه يريد بيان عرضية الكيفيات
التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الاحوال يكون اعراضا وانت تعلم ان هذه
القدر لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض قد يكون جنسه او فصله او نوعه فيكون هذه الامور متعلقة بالعدد
يمكن ان يكون بكونها فصولا للانواع الكم المنفصل او انواعا له ومتى كانت كذلك كانت داخلة تحت الكم المنفصل بوجه كدخول الفصول تحت الاجناس بحسب الوجود
وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس ماهية ووجودا فلم يثبت كونها من الكيفيات فالاهم ههنا اثبات كونها صفات
زايدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك استغنى عن بيان عرضيته الكم **قوله** واما التي يعرض المقادير فليس وجود هليتها فان الدائرة والخط
والخط المنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن المهندس ان يبرهن على وجودها لان ساير الاشياء انما تبين
بوضع الدائرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك ساير الاشكال المربع وكذلك اه فقد علمت ان عوارض الكم المتصل اما الاشكال واما مثل
الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقبيب في ذلك فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود واما سطح

بل هي باعتبار انه زوج او فرد وليس كذلك العدد الكثير لانه فرد

او مجسم والحدّ للسطح يكون خطا وللجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يكن حدّا للمشكل اذ الهيئة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا
الخط باعتبارهما مشكلا وان كانت احاطتهما به تامة لا كما زعم بعضهم انه يخرج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدّا واحدا
فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وفي الحدود قد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة
النوع كما في نصف الدائرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل مشكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حدّه او حدوده والثالث
الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح وللحدود ولذلك لا يحمل
عليه ولا عليها فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس هذه الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان
يراد به السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا فلم يكن من الحقائق المتأصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احدهما بالذات
فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالمضاف المشهوري فاذا ثبت هذا ايضا فيثبت ان الرسوم
المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل اخر او اعظم
او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المسدّس على الدايرة اعظم منها والذي في الدايرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف
كل من الباقيين وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار وللمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع و
المدوّر غير التدوير الا ان كلا منهما من حيث اعتبار الاخر معه او تقييده به صار يحكم بالعرض فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه وتتصف
باوصافه وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كمتصل من نوعه
ضرورة وليس جزء الدايرة دايرة مطلقا ولا جزء الكرة كرة البتة ثم من الاشكالات الواقعة في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فيقال ان
الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حدّه او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة
اطرافه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان نقول قد عرض
هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال النقطة ذات وضع وهذا نفس مقولة
العين ويقال لكون الشيء مجاورا لشيء اخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع الاضافة ويقال وضع للهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من
باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكلّه والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك
لا بد ان يكون للمجموع نسبة الجهات يخرج عنها فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحد مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحد وثانيها انه زعم هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف
والذي من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة
فهو منها فان المربع لا يحصل الا بعد خطوط وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من باب
الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور
غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية
التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور غيرها وان توقف تصورها على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة
يحصل للشيء بسبب هيئة نسبية بين اطرافه لا ان تلك النسبة عينه او جزءه بل الشكل هيئة قارة وما بين الحدود اضافات كالمميّة والميسرة والفوقية
والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية
لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدايرة والكرة مما لها حدّ واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان يحدّها هيئة
خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدايرة ومحيط الكرة فهي هيئات بسيطة من هذا الجنس للكيف فان لم يسم اشكالا لعدم صدق
الرسوم عليها الا انه يعم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او حدّا محيطا او محاطا هذا هو الكلام
في مهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا
والمضلع كالمسدس في البعد دايرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال لكونه على الاستقلال الا بعد

الاستعانة بصاحب هذا الفن في اثبات البعض مما يتوقف عليه من المقدمات حتى يتمكن لاثبات البواقي لان ساير الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما انما يبين له بوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صح وجود الدايرة اذ وجوده انما يبين اذا وضعت دايرتان متساويتان مرت كل واحدة منهما بمركز الاخرى وتقاطعتا على نقطتين فيحصل هناك مثلث متساوي الاضلاع احدها بين المركزين والاخران الخارجان من المركزين الى نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها لكونهما متساويتين وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرهما يتوقف على الدايرة كما يظهر بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة على طريقة المهندسين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا ديرت دايرة على دايرة اخرى او في دايرة اخرى مساوية لها وتقاطعتا على القيام او اديرت على قطر ثابت لها نصف دورة او اذا دير نصف دايرة على وتره دورة كاملة واذا اديرت قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة تحصل منه الشكل البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف تحصل من حركتها على وتره الشلجمي واذا تحرك المسطح الاهليلجي اعني الحاصل من احاطة قوسين متساويتين كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطوانة المستديرة فيصح وجوده بحركة دايرة يلزم مركزها خطا مستقيما عموديا عليها قاطعا بالحركة مركزها وذلك الخط هو سهمه وقاعدتاه هي الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا الثابت احد ضلعي القايمة بعودها ليعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قايم الزاوية وان كان اطول منه كان منفرج الزاوية وان كان اصغر كان حاد الزاوية وسهمه الضلع الثابت وقاعدة دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث لسكونه لا يفعل شيئا هو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها يفعل السطح المستدير واما سطحه فيفعل جسم المخروط والراسم للسطح المستدير ليس شيء من ضلعي القايمة كما توهمه عبارة الشيخ لان مرسومه لا يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل وللاسطوانة والمخروط اقسام اخر غير المستدير من المضلعات وكل منها قد يكون مايلا كما يكون قائما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه راسه واما الحلقة المفرغة فهي الحاصلة من حركة دايرة يلازم مركزها دايرة اخرى قطرها اعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احديهما على قطر الاخرى دورة تامة واما المضلعات من الاشكال فانما يصح وجودها كالمكعب واشباهها فهي ايضا على طريقة المهندسين اما بحركة بعض المسطحات حركة مستقيمة او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا عليه والثاني كجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات يحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة الاضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة ذات اربعة اضلاع مستطيلات في هذه كلها على طريق المهندسين يتوقف صحة وجودها جميعا كما عرفت على الدايرة **قوله** ثم الدايرة مما ينكر وجودها آه معناه ان الدايرة التي يبتني عليها اثبات جميع الاشكال اليستبقية الوجود حيث انكرها كل من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكر هؤلاء وجود الدايرة بوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة من اجزاء لا يتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان مقدار باطنها كمقدار ظاهر ما يحيط به سو مقدار ظاهره كمقدار باطن ما يحاط به فيلزم منه ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا حتى يلزم ان يساوي سعة دايرة الفلك الاقصى لدايرة الارض السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في الاجزاء وثانيهما ان اكثر دلايل ابطال الجزء يبتني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها يبتني على ثبوت الدايرة ونفي الدايرة يوجب نفيها **قوله** فنقول اما على مذهب من يركب المقادير آه يريد اثبات الدايرة بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على طريقة الحكمة والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الفرجارية او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس ربما يغلط فنقول اذا فرضنا على اصولكم طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من المحيط ثم اذا ازلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بقدر جزء او اكبر على الصحة امكن الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه وهكذا يفعل بجزء جزء الى ان يتم الدورة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا ينقسم هف ثم لا يخ اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او وقوع فرج بينها فعلى الاول صحت الدايرة وعلى الثاني لا يخ اما ان كانت الفرجة بسعة الجزء او لم تسع فان لم تسع لزم الانقسام والا فتم الدايرة بالزيادة وهكذا يفعل ان كان في بسيطها

اضلاع عمود لو اديرت السطح الذي ليعود الى موضعه الاول فيحصل المخروط والمنظور او ما الذي ذكره بدخ يكون كذلك في الثاني ... اسطوانة [illegible]

بما ... [illegible]

فرج او تضاريس بالاخلال والالزام حتى يسد الخلل ويستوى فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام
وكذا في التضريس الذي ازالته يوجب فرجة اقل من الجزء وانما عمم الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز لانه على اصل الجزء فقد لا يمكن وجود
خطين جوهريين متحدين من طرفيهما من جانب وهما متماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين المجاورين الى المركز **قوله**
فان قال قايل انه اذا لو تو... اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا يتجزى بين كل جزئين منها الاجزاء لاستلزامه
انقسام الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر او لا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذا
الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القايم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات الدائرة
على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فنقول هل كان
بين الجزء الذي في المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما وعدمها او مع فرض عدمها والخلاء الذي ذهبوا اليه استقامة
وامتداد او لا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان يطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول فيما
يلزم من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانتا او جوهريتين امتداد ومحاذاة يملاءها من الملاء اقصر
ما يمكن ان يوجد بينهما من الملاء او اقل عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعد ومن ارتكب ان الامتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق ما دام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد كابر بمقتضى الجهالة دون الحضرة البهيمة لانه يرجع
ذلك بما يسهل على البديهة تجرده فهم والوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات يابى عن تصوره ما ارتكبوه **قوله** على ان
الاجزاء التي لا يتجزى الخ قد علمت ان اثبات الدائرة على اصل الجزء الزامي على القايلين بالاجزاء واقع على قانون الجدل لان الدائرة الحقيقية
هي الحاصلة من سطح مستوى حقيقي محيط به خط مستدير حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقايق بسيطة والدائرة على
اصل الجزء ليست امرا وحدانيا لها وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر لها وجود وكذا في ساير الاشكال وايضا لا يمكن حصول
التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينهما فرج وخلل بل لا بد فيها وفي محيطها فرج وتضاريس بالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والموقوف
من الممتنع ممتنع سواء كانت دايرة او غير دايرة **قوله** واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية يعني اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه
التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبتنية على الدايرة ويلزم من اثبات الدايرة اثباتها
كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسة لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتهما
يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه ثبت من اثبات المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمه بقسمين متساويين وبهذا
يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتر كالثلثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط ومنها انه
ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه وكذا نسبة وتر الزاوية القائمة في المثلث القائم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة
صمية لا تشاركه فيها وهذه النسبة مختصة التحقق بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من
الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية متشاركة لا محالة في شيء واقله الجزء الواحد كالعدد ومنها انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية يكون كل
ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة فيه جذر مايتين بشكل العروس اذ الدعوى فيه ان مربع وتر القايمة يساوي مربع
الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين ههنا مائة جزء فمربع الوتر مائتان فيكون الوتر جذر مايتين والمائتان اصم الجذر وذلك يوجب
الانقسام قال استادنا الاعظم السيد الكبير هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان الاصم الجذر ذا جذر ذا كسر في الواقع لكن لا يمكن
لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للتحقيق فان البرهان قايم على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان المجذور هو الحاصل من ضرب
الشيء في نفسه واذا ضرب نحو كسر او مجرد كسر في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسرا من جنس اخر فيمتنع ان يكون المجذور عددا صحيحا وجذره كسرا او ذو كسر
فحق التقرير ههنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان لا يكون لمثل هذا المثلث وتر اذ لا شبهة في ان المربع السطحي وهو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر
والمقابلة اذا كانت مساحته عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسر لكنه غير منطق
واذا كانت ثماني ذراع كان ضلعه دبعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد
ولا يوجد له ايضا في المقادير جذر صحيح مجرد ولا مع كسر عددي يحصل من تكرير امثاله واحد صحيح والحاصل ان الكسر معناه كما مر ما يكون جزءا مما

يفرض واحدا ويبقى له الناقص في ذلك الواحد التام وهو على قسمين منطق وهو الذي له مخرج واصم وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لا من العدد الصحيح ولا منه مع الكسر حق ولكن المراد من الكسر هو الكسر العددي المنطق لا الاصم الذي يوجد في المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها لو فرضنا مثلثا قائم الزاوية احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنان الظاهرين والاخر واحد كانه كانت العبارة هكذا والتغيير من الناسخ ان المنتهى كان الوتر اقل من ربعة اجزاء بالجادي واكثر من ثلثة بالعرض فيلزم الانقسام ومنها ان اقليدس بين في ثانية الاصول انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضربه مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فاذا فرض تركب الخط من خمسة اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون القسمة المذكورة لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذلك احكام كثيرة مبنى على صحة الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء **قوله** واما اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق اه قد علمت ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي حقايق بسيطة عرضية والتي ثبت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي لالزام الخصم والحكيم المبرهن لا يعول عليها فيجب عليه اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة **قوله** واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خطاه يريد التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك الاصل ابتداء الى ان يلزم عليهم بما ذكر من سد الفرج وحذف الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن يصح عقله وبقى على الفطرة الانسانية وانما ذكر ذلك لانه عليه مبنى اثبات الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن بينهما خط مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلثة خطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك الاعظم ففي مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للثلثة بحيث يبتدئ من مبدء الخط الاول وينتهي الى اخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا فيلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو محال ولكن لا شبهة في تحقق سمت مستقيم بين تينك الطرفين ولهذا لو وقعا في شعاع النظر او النير ليستر او يحجب اقربهما الابعد والعجب ان حنين بن اسحق حاول ابطال الجزء الذي لا يتجزى بفرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة الموضوعة في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا يجرى في اصل الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة **قوله** فنقول قد تبين في الطبيعيات اه هذا ثاني الوجوه الثلثة لاثبات الدايرة وهو انه قد ثبت في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط له طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل والوضع والاين والحركة وغيرها وبين ان الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة الا وفيه اختلاف امتداد وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل من كل ما يفعله الا واحدا وليس هذا المطلب مبنيا على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا وجسميا وسطحا ولونا غبراء وثقلا ويبوسة وبرودة وكونا في الحيز وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة ولم يعلموا ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعدادتها فان الماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الافراد فلا بد في ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية للمادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة العددية فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي في الامر متفقا متشابها فاذا اقتضى شكلا يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكري من الاشكال البيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسايط من الاجسام كرية الاشكال واذا تبين وجود الكرة صح وجود الدايرة اذ يمكن قطعها بالبسيط المستوي واذا قطعت كذلك حصلت الدايرة وهو المطلوب **قوله** وايضا يمكننا ان نصحح ذلك اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدايرة وهو مبني على مقدمات منها انه اذا كان خطا او سطحا واقعا على

وضع

على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق والموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط اخر او سطح اخر يكون وضعه غير ذلك الوضع و يكون الثانى
بحيث تلاقى الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضع خطى الزاوية قايمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح
بانتقال الجسم الذى فيه الى الاول حتى يصير ملاقيا له بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمته مع الملاقاة او بدونها او موضوعا فى موضعه
قايما مقامه او موازيا له ومنها ان الاختلاف فى الوضعين او الموضوعين كما يمكن وقوعه لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد فى زمانين بان
يكون لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر نسبته بحسب هذا الوضع الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعى الزاوية
الى الاخر فحكم الجسم الواحد فى تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام فى الخط او السطح فى تعدد الوضع الواحد منها فاذا تقرر
هذه المقدمات نقول لو لم يكن فى الوجود استدارة حقيقية فكانت الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرناه من الانتقال فى الوضع
البتة فاستحال ان يصير الموازى لجسم مقاطعا له بالحركة بل يصير اما موازيا له اذا تحرك فى الطول او مطابقا له اذا تحرك فى العرض او مسامتا له
اذا تحرك فيما بين العرض والطول على وجه او صادما مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك فى العمق وكذا الحال فى المقاطع لجسم اذا لاقاه بالحركة لان
الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة التقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة كما هو مطابقا له
بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على الاستقامة سواء كانت ذاهبة فى جهة الطول او العرض او السمك من الجهتين لكل منهما او راجعة
كيف كانت او فى سمت اخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقطة المفروضة على الخط حافظة فى تحركها خطا مستقيما غير مشبه لما فى وضعها بمثل
الانحناء او الانكسار فانه لا يلقى ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر لك اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرته
بل لا بد فى ذلك من حركة يتفق من الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه
والاخر ينتقل فيلزم منه الدور البتة كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت اجزاؤه متصلة
واحدة فلا يمكن حركته الا ويرتسم من طرفه الاخر بل من كل نقطة يفرض فيه دايرة او قوسا من دايرة واذا فرض اللازم فى موضعه جزء غير احد
الطرفين فيفعل كل من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى و لكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه
فيكون احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا لكان فعلاهما واحدا فى الوضع و
على اى التقادير ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دايرة صح وجود تلك الدايرة بالتضعيف الى ان يتم فان نسبتها الى الدايرة كنسبة
الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لانه غايته ومتى امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لانها علة التمامية والعلة
اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سنبين **قوله** وهذا على الاصول الصحيحة اه يعنى ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة الثالثة مبنى
على الاصول الصحيحة الثابتة عند الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها من الاجزاء التى لا يتجزى وعدم انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة
بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرفه عند من جوز الانفكاك بين اجزائه فان الذى ذكر ان القايم على سطح
لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا و يفعل بطرفه مدارا انما يلزم اذا لم ينفصل اجزاؤه والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فانه
لا يمكن اثبات الدايرة على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سد الفرج واذا لا تزايد فى الدايرة المحسوسة المضرسة فهى يناقض مذهبه
من انكار الدايرة او اثبات الاجزاء ونفى الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدايرة لزم منه بنفسه او بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء و
اثبات الاتصال **قوله** وايضا لنفرض جسما ثقيلا اه الغرض من هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه كجزئى
من الجزئيات للقاعدة الكلية ومعناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه اثقل قايما على ذلك السطح ملاقيا
له بطرفه الاخف قياما معتدلا لا معدلا بالشاقول ونحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شئ من الجهات ويكون منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وبطرفه
الاخف الادنى الى نقطة تماس بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا بالدعايم والا لمال بالثقل الى الجهات فهو مما يستمر ثباته وسكونه
ثم اذا اميل الى جهة بسبب خارجى او بزوال الداعم حتى سقط فيحدث ربع الدايرة او نصف دايرة او خط منحن اذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة المماسة
منه فى موضعها او لم يثبت فان ثبت فعلت نقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة فى ذلك الجسم ربع دايرة وان لم يثبت نقطة التماس
منه فلا يخ اما ان يكون حركتها عند حركة الطرف العالى الى السفل الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون فعل كل واحد من النقطتين نصف
دايرة بل كل نقطة موجودة فيه يفعل نصف دايرة الا نقطة واحدة ساكنة هى المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك وهى مركز الجميع وهذه

الانفصال للدواير بعضها مرسومة من الحركة الهبوطية وهي التي يكون النقاط الراسمة لها من الجزء الصاعد وبعضها مرسومة من الحركة الصعودية و
هي التي حصلت من نقطة الجزء الهابط وكل واحد من انضاف احد القسمين مما يوجد ليتمم من القسم الاخر يتم به دايرة كاملة اذا كانا متساوي
البعد من المركز وعلى الثاني فيتحرك النقطة حركة انجرارية على السطح فيفعل النقطة الاخرى خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة الانجرارية
لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل اما كونها طبيعية فظ لان الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما حركتها
على وجه الارض فليست كما ظن بعض الاشراقيين انها على المركز والحال الصحيح الى حسب النوع بل هي ايضا الى المركز لكونه ما يتحرك اليه مكان اسفل
فيتحدر اليه بسبيل الانحدار وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقودهما هنا اعني مكان المنحدر وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر
فالقاسر هيهنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث ضمها ثقلها للاخف فهي اذا دفعت الاخف فاما ان يدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور
واما الى مقابل جهة حركتها وذلك للضرورة الحاصلة من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها البعض وعدم
الانعطاف والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء العالية حيث انها اثقل من المتوسطة
يقتضي حركة اسرع الى الزوال والاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا يقتضي حركة ابطا فلا بد من سبقة الاجزاء العالية الثقيلة في الحركة على ساير
الاجزاء وتماسك الاجزاء يمنع عن الانعطاف وعن الانفكاك يكون نزولهما على اقصر المسافات فيضطر العالي الى ان ينزل على سبيل الاستدارة
وان يدفع السافل الى جهة الفوق كذلك فالحاصل انه لم يرفع العالي السافل لا يمكن ان ينحدر كما في الشاهين فان الاثقل لا ينحدر الا اذا
شال الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل وهو الذي يميل الى اسفل بالطبع والاخر الاخف فهو الذي يميل الى
فوق بالقسر وبينهما حد مشترك هو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم الى كل من نقطتي الطرفين فكما يرتسم من حركة كل من الخطين
النقطتين الدايرة الخطية فيرتسم من حركة كل من الخطين الدايرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسومات في هذا القسم انصاف الدواير وفي القسم الاول
ارباعها لكن قد علم انه اذا ثبت بعض الدايرة صحت الدايرة بالتتميم ولهذا اطلق الشيخ الدايرة على هذه الابعاض **قوله** فبين انه لم
عن انحدار الجسم الخ معناه انه قد بين بما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانجرار مما لا وجه له لانها ليست بالطبع ولا
بالقسر فعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك او متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدايرة اصح
وانما قال اصح لانه ان تحرك ايضا كانت صحة وجود الدايرة بحالها وان كانت اصغر من المرتسمة اولا بل يلزم من حركته التي بالضرورة يكون
الى فوق وجود دايرتين لان بعض الاوهام بما صعب عليها ادراك ان الزوال لا يكون الا الى فوق بل الى جنب وجوزت ان يكون حركة الجزء
المماس منجرة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدايرة بل المنحنى **قوله** واذا ثبت الدايرة ثبت المخروطات يريد اثبات الخط المنحني
الغير الفرجاري والشكل الحادث من السطح المماس له الخ وذلك لانه اذا ثبت الدايرة ثبت اقسام المثلث وثبت المثلث القائم الزاوية والسطح
القائم الزوايا واذا ثبت المثلث صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي القائمة محور الا يزول ويدار عليه المثلث الى ان يعود الى موضعه
الاول واذا ثبت السطح القائم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محور الا يزول ويدار السطح الى ان يعود
الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح مار في اي غير مواز للقاعدة ولا مار على السهم والا لحصل على الاول دايرة
حقيقية وعلى الثاني اما مثلثا او سطحا قائم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيط خط منحن غير فرجاري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط
لا تخ عن حزازة لانه يدل بظاهره على ان راس المخروط هو الواقع في جانب الزاوية القائمة اذ لك المثلث وليس كذلك والا لم يحصل منه
مخروط بل لا بد ان يكون تلك الزاوية اصغر من قائمة وقد اومانا اليه فيما سبق **قوله فصل** في المضاف لما كان اثبات وجود المقولات
الست النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها
وعرضيتها واقتصر على ما سبق في المنطق من بيان مهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف فحيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه
شكوك يحتاج الى دفعها فلهذا انعطف اليه بالذكر وخصه بالبيان من جملة الاعراض النسبية **قوله** واما القول في المضاف فاعلم ان
المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض
وغيره فان الابيض مثلا اما يثبت له البياض بمعنى انه لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من المضاف الذي هو من المقولة بالذات هو الامر البسيط العارض
ثم لما كان الوقوف في اول الامر على المركبات اسهل من تحليل بسايطها وتميز بعضها عن بعض لا جرم الحكماء كانوا يتكلمون في هذا الباب اولا

في المضافات بجملتها ثم في الاضافات الحقيقية بان المضاف هو الذي مهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة
والمضافات المشهورية المركبة والمراد بكون المهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون المهية يحوج تعقلها الى تعقل شئ خارج عنها ولا يكفى كان
فان الملزومات اذا تصور تصور معها لوازمها مع ان مهيات الملزومات غير متصورة بالقياس الى مهيات لوازمها وذلك الوجوب كون المهية التي هي اول
الموضوعات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا يتقرر له
وجود لا في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالاب مثلا فان ثبوت الابوة لا يتقرر له في الوجود الا لكون ابنه موجودا فان
الاضافة هي اعتبار صفة لشخص من حيث انه غير موصوف بصفة اخرى يماثلها او يخالفها الاولى كالاخ والاخ والمساوى والثانية كالاب
والابن والعلة والمعلول ولك ان تقول ان هذا الرسم فاسد فان قولهم مهيته معقولة بالقياس الى غيرها يرجع معنى القياس فيه الى نفس الاضافة
او الى نوع منها فيكون تعريفا للشئ بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذي ذكروه في تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج ان عنوا به انه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المتضايفين وان ارادوا مجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك
قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف ويمكن الاعتراض من جهة الرسم الاول ان المضاف الذي يوخذ في الرسم او يتضمنه هو المضاف
بالمعنى الثاني اي ما يصدق عليه مفهومه كلفظ القياس في لفظ المعلوم ونحوهما لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد
في كون معرف الشئ مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما يكون للمفهوم لا للفرد ولا يلزم فيه توقف الشئ على نفسه بوجه وعن الثاني ان التعريف للتنبيه
والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فينبه بان للمركب جزء من مقولة اخرى
وجوده قد لا يكون وجود المضاف بل اما جوهر كالاب او كم كالمساوى او كيف كالشبيه او غير ذلك فالمضاف الحقيقي هو مهية وجودها بعينه وجود
مضاف فالحق ان يعرف المضاف اولا بانه الذي يكون مهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم يقال ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون له مهية وراء هذه
المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه يشتمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها لا بالقياس الى غيرها والاخر ان لا يكون له مهية وراء ما هو
معقول بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالابوة وبما ذكر ثبت ان الرسم الذي ذكروا لا صحيح وهو تعريف شامل للمضافين الحقيقي والذي
يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون تعريفا للشئ بنفسه حيث ظهر ان المضاف في اصل المهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقي او
مشتمل عليه وهو المركب واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في اوايل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة يعني
ان النظر فيها لا الى النسبة فقط بل بزيادة انها يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحايط بانه يستقر عليه وفي الحايط ايضا نسبة اليه بانه مستقر
عليه ولهذا قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا فهمت رسم المضاف حسب ما نبهناك عليه موافقا لما قدمه في قاطيغورياس
المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود منحاز عن وجود ما اتصف بها كان عرضا لا محالة لانها حيث لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته لذاته
بل انما يعقل دائما حالا لشئ مقيسا الى شئ اخر فمثلها اذا فرض موجودا كان موجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود
الا وهي عارضة لشئ لا محالة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى اما عروضها الاولى فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا قال عرضها
لجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين الخ يريد بيان اقسام المضاف بحسب اول ما له عروضه وهو اما عارض للجوهر والعارض له
ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكر من امثلة القسمين واعلم ان منها ما معروضه مطلق الكم كالنصف والضعف
وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف بالتماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه محدودا محققا كالنصف والضعف وكالثلث والثلثة
الامثال وكالجذر والمجذور ومنه ما يكون اختلافه غير محدود لكنه يبتنى على محدود كالكثير الاضعاف فان الكثير وان كان امرا مبهما غير
محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشئ امر محقق وان كان جزء ومما في التقسيم لا ينتهى الى حد ومنه ما ليس
اختلافه مبنيا على امر محدود كالزايد مطلقا والناقص مطلقا وكذا البعض والجملة **قوله** وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف لما ذكر
من اقسام المضاف ما عرض الكم عروضا اوليا اراد ان يذكر منها ما يعرض له بالواسطة وقد علمت ان من المضاف ما هو معروضه الاول مضاف اخر و
مثله اذا كان في الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زايد بالقياس الى زايد هو ناقص بالقياس اليه وزايد بالقياس
الى ناقص اخر وفيه تمثيل ايضا للمختلف الطرفين الذي هو غير محدود الاختلاف من عوارض الكم **قوله** ومن المضاف ما هو في الكيف فمنه متفق
كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطئ في الثقيل والخفيف في الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنه ايضا قد يكون متفق الطرفين

كا...

كالمشابه والمشابه فان المشابهة كام مماثلة فى الكيفيتين وهى بالنسبة الى الموصوفين لهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اى اتحاد فى النوع كما عرفت سابقا وعلى اى الاعتبارين يكون اضافة للكيف كالسواد والطعم وغيرهما ومنه ما هو مختلف الطرفين كالسرعة والبطؤ فان السريع سريع بالاضافة الى بطئ وكذا البطئ بطئ بالقياس الى سريع وكل منهما عارضة للميل الذى هو كيفية والمراد بالثقل ههنا ليس الكيفية المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الكمالى المقيس الى ما هو ناقص فيه فانك اذا فرضت حجرين احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما فرض اعظم منه وذلك الاصغر ايضا ثقيل الى ما هو اصغر منه ولهذا قيد الشيخ بقوله فى الاوزان اى عند الموازنة واما الحدة والثقل اللذان فى الاصوات فهما ايضا اضافتان عارضتان للكيف الذى هو الصوت **قوله** وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة اه يعنى كما فى المضافات العارضة للكم اضافات فى الاين

قوله كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والاحد وفى الاين اه قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات عروضا اوليا خصوصا لمقولة نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى بهما بصيغة افعل لان العالى والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه نعم يكون الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان فى الاين واذا اريد بهما المعنى الاضافى كان كل من الاعلى والاسفل اضافة فى اضافة والعارضة للمتى كالمتقدم والمتاخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى وللفعل كالاقطع والاشد تسخينا والانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا وللاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك كما مر **قوله** ويكاد ان يكون المضافات اه يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها لعروضها لجميع الاشياء فى عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان فى اربعة اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما فى القوة والتى بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة واشباههما واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت فى الكم كما علمت كالكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او فى الكيف كالاسود والاحمر والاطيب والالذ او فى القوة مثل القوى والغالب والقاهر وبالجملة كل كمالية توجد فى شئ من الموجودات لا يعقل الا مقيسا الى نقصان واما من اضافة فاعل او منفعل ومصدرها من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكاتبة والحراثة والفلاحة والخياطة والكسر والقطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والانقطاع والانحراف والانزجار وغير ذلك واما من باب محاكاة كما فى العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال والعقل الى ما بازائه من الامر الخارجى الواقع فى المواد الجسمانية اضافة واقعة بين امرين متخالفين النشاتين كل منهما امثال للاخر لا مثله وحكاية له لا نفس حقيقته بحسب الوجود فالعلم اى الصورة العلمية يحاكى هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة فى عالم النفس يحاكى هيئة المحسوس وعلى هذا القياس فى الخيال والوهم لكن لما كانت دعوى الانحصار فى هذه الاقسام مما لا جزم فيه ذكر ان هذا لا ينضبط وعدل منه الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل **قوله** لكن المضافات قد ينحصر اه هذا هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان طرفى الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود هيئة مستقرة فى شئ منهما وقعت بها الاضافة بينهما او يحتاجان الى وجودها فى طرف واحد او فى كلا الطرفين فالاول مثل اضافة اليامن والياسر فليس فى المتيامن صفة قارة او هيئة زائدة بها حصلت اضافة التيامن له الى شئ فانه اذا تغير الامر الذى كان التيامن بالقياس اليه لم يتغير فى المتيامن صفة الا نفس التيامن وكذا الحال فى المتياسر واما الثانى فكاضافة العالمية والمعلومية فان فى كل من الاضافتين لا بد من وجود كيفية مستقرة فى احد الطرفين اعنى طرف العالم فان العالمية والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة علمية هى بالحقيقة منشأ الاضافة بل هى المضاف بذاته الى المعلوم وببطلانها يبطل الاضافتان فللعالم مع كل معلوم هيئة خاصة الا ترى ان المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فمهيته صارت معلومة بهذه الصفة الحاصلة فى ذات العالم بها يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث فكاضافة العاشقية والمعشوقية فان شيئا منهما لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية فى العاشق وبهيئة ملذة مشوقة فى المعشوق هى التى جعلته معشوقا ولو فقد احد الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية **قوله** والذى بقى لنا ههنا من امر المضاف اه لما كان بهذا البحث متعلقا بتحقيق مهية المضاف وحده لا باثبات وجوده وعرضيته كان بالحرى ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بذلك التحقيق المذكور فيما سبق ولهذا قال وقد بقى لنا اشعارا بانه كان ينبغى ان يذكر هنا اعلم انه ذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد بالعدد وبالموضوع موجود بين شيئين وفيه اعتبار ان كل منهما ينسب الى طرف وموضوع الاعتبارين حالة واحدة كالعلم مثلا فانه واقع بين العالم والمعلو

ولها اعتباران باحد الاعتبارين عالمية العالم وباعتبار اخر معلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان
الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها لما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية
الحاصلة او الهيئة العلمية مثلا هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا القدرة شئ واحد وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية
للاخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال في مماثلة الطرفين من الاضافة فخلطوا
الواحد بالمعنى الواحد العددي ورابعها انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشئ وبين ما يوجد مقيسا الى الشئ وهذا الراي باطل فان الواحد العرض يمتنع
حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الاخر بالعدد سواء كانا متحدين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب
وغير ذلك اولا فلكل منهما معنى في نفسه مقيس الى الاخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للاخر مقيسا اليه وقد يكونان متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في
مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشئ بالقياس الى الموضوع الاخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى
الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق
منها مقولا عليه اذ الصفة للشئ مما من شانها ان يحمل عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن وليس كذلك وليست هناك حالة اخرى
موضوعة للابوة والبنوة غير الاب والابن يستحق اسما اخر والا لكان معلوما عند التفتيش ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة تختص باحد
باحد الطرفين لا امر مشترك بينهما فان قال فان كان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الاخر فهذا كون كل واحد من القفنس والثلج ابيض يعني لو قال قائل
ثم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما بحال يقاس الى الاخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا فيهما جميعا بالعدد بل واحد
بالمعنى متعدد بالشخص وهو ككون كل واحد من القفنس والثلج ابيض وليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه في احدهما
هو الذي بعينه في الاخر كما توهم جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها جزء زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا مات
احدهم لم يفسد الانسانية بل ربما انتقلت الى غيره وكذا في ساير الكليات الطبيعية وهو باطل كما بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شئ بالقياس الى الاخر
ان يكون للاخر كما مر فالذي لهذا بالقياس الى ذلك كان لهذا لا لذلك وكذا الذي لذاك بالقياس الى هذا كان لذاك لا لهذا فهما اثنان متغايران لا محالة
قوله فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك اه يعني اذا فهمت بطلان قولهم في المضافات المختلفة الطرفين فلك ان تعرف الحال في غيرها من المضافات التي طرفاها متوافقان
في صفة الاضافة كالاخوة والقرب فاكثر اشكالهم نشا منها فانهم لما راوا الحالين من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك ففي كل
من الاخوين اخوة اخرى غيرها للصاحب فاذا كان زيد مع عمرو اخوين كان اخ عمرو منهما غير عمرو بل زيدا واخو زيد عمرو لا زيدا وكذا الحال في المجاورة والمماسة
وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين فلا يحتاج الى الاعتذار
منها بان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك لعل كان العرض مشككا بالشدة والضعف ام لا فالشيخ نسب القول بان اسم
العرض واقع على اقسامه بالتشكيك فيه الى ضعفاء التمييز قياسا على الجوهر لكن الثابت المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من بعض اذ
العرضية ليست كالجوهرية من احوال الماهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن ماهية
وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون بعضها اقوى فان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة
كالحرارة والبرودة والطعم اقوى وجودا واكثر اثارا من الاعراض الغير القارة كالفوقية والحركة واشباههما واما كون بعضها اقدم عن بعض فكالسطح والخط
والخط من النقطة وكالحدود من الاشكال **قوله** لكن الاشد اه تماما من هذا لمعرفتناه لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود خفية
الذات كالهيولى والعدد والزمان المتصل والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاءه في شئ يكاد ان يلحقها بالعدم انكر اكثر الناس وجود
الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي بنفسها من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور
المتصورة التي ظرف تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط ككثير من الصفات والاحوال التي لا يعرض الاشياء الا بعد ان تصير معقولة في الذهن وتكون
القضايا المعقولة بها ذهنيات طبيعيات ليست بخارجيات محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية و
النوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول قضية او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا
او خطابة او مغالطة او جدلا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما
او خاصة فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يحصل في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي يقال لها المعقولات

كلام مع الشيخ

الثانية كالنوعية والكلية واشباههما ومنهم من فرق بينهما وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظايرها فان عروض تلك المعقولات

انما هي في الذهن بشرط كون المعروضات للموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيد الموضوع فيها فان الانسانية ما لم يحصل

في الذهن ولم يكن معقولة لم توصف بانها كلية او نوع وكذا شرط كون الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها وان كان

حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي بل نفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال ينتزع منها الفوقية فالقضايا

المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ومن المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة

عنده زعما ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك مستلزم

بوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زايد على وجود مهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها

لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا يعني بوجود الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على شيء في الخارج كما سيصرح

به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل من الطائفتين حجج ودلائل **قوله** واحتجوا وقالوا نحن نعلم اه هذه حجة القائلين

بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهي حجة قوية لا يرد عليه شيء والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح **قوله** وقالت الفرقة الثانية

ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج احتجوا عليه بوجوه الاولى ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات ومقابلاتها

على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها سواء كان المحل احد الطرفين او مجموعهما او كلا منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت

موجودة كانت في محل وكونها في محل مفهوم اضافي غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية

اضافة اخرى غير الابوة بالعدد عارضة للابوة ويلزمها اضافة اخرى هي اضافة المحلية لمحلها ثم ننقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية فان وجودهما

ايضا عبارة عن حلولهما في محل وعروضهما فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض وحلول آخر لمحله وهكذا يتسلسل الحلولات الى لا نهاية وفي قول الشيخ و

ليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين اولا وخبرها

العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه خبر ليست كما يتوهم اذ المعنى ان ههنا علاقة الابوة مع الاب والبنوة مع الابن

والابن التي هي ايضا خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب والغرض ان هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة المعنى ويكون لكل من هذه

الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها في محل او عروضها له وننقل الكلام الى ذلك الكون والعروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت

موجودة لكانت لها اضافة وعروض اخرى فيتسلسل الاضافات الى لا نهاية وهو الحجة الثانية هي المشار اليه بقوله وان يكون ايضا من الاضافات

ما هي علاقة بين موجود ومعدوم اه بيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف

بالتقدم الزماني على شيء معا زمانا في الوجود مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون

التي يخلفنا وبالتاخر عن القرون الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعلم اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة

يلزم ان يكون طرفاها موجودة فيكون القيامة موجودة بالفعل معنا وليس كذلك هف الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر ثابتان لاجزاء الزمان فلو كانت

الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف التقدم والتاخر وذلك مستلزم للتناقض وهو الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت

موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في ...... متمايزة عنها بخصوصية ولا شك ان المطلق ما لم يتخصص بقيد لم يوجد فيكون تقييد الوجود بتلك

الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا ان يكون حدوث الاضافة

التي هي التقييد متوقفا على اضافات غير متناهية من امثاله الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون الباري محلا للحوادث لان له مع كل

حادث اضافة الايجاد وذلك مح فهذه هي شبه المنكرين لوجود الاضافات وستعلم حلها جميعا **قوله** والذي يحل به الشبهة اه اشارة الى

الجواب عن الشبهتين المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من الحجج الخمس والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج

وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج فبان كون مهية من المهيات موجودة في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق الحكم ومطابق

لمفهومه فكون الانسانية مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد في الاعيان شيء يصدق عليه حدها اعني الحيوان الناطق فحد المضاف هو قولنا الذي

مهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء ما يصدق في الاعيان انه بحيث اذا عقل كان المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فهو افراد المضاف بالذات لكن لا شبهة

في انه يوجد في الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقلت كان المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في الخارج واما حل الشبهة

قوله

فقوله فان كان مهية للمضاف اخرى شروع في التمهيد له بانه ان كان المضاف متضمنا لمهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب المتضمن
للجوهر والمساوي المتضمن للكم او مستلزما لذلك كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم قوله فينبغي ان يجرد ويفصل من ذلك نفس
ما الذي هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره فبالحقيقة ذلك المعنى هو المضاف بالذات لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداه مما يتضمنه او يلزمه فان ما
عداه ليس في ذاته مضافا بالذات فلا معنى معقولا لذاته بالقياس الى غيره بل انما يضاف ويقاس بسبب هذا المعنى فانه اذا قيل السماء فوق الارض فالسماء
مضاف الى الارض بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية او الفوق المجرد عن السماء فهو مضاف لذاته لانه فوق لذاته لا باضافة اخرى فوقية اخرى الا بحسب العقل
واعتباره فله ان يعتبر للفوقية فوقية اخرى وهكذا حتى ينقطع بانقطاع تعملاته واعتباراته ولحظاته وهمه واما الذي في الخارج فليس الا فوقية واحدة
هي المضاف بالذات بلا اضافة وهي الفوق بالذات بلا فوقية زايدة وكذلك في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية اخرى غير اللازمية
فهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لنفسه لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكرنا فلا يلزم
من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر في كونه مضافا الى اضافة زايدة عليه واما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة
اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور
لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احديهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان و
الثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده للموضوع لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته لا باضافة اخرى فيه فكما
ان نفس الابوة مضاف في الذات ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها يصير مهيته معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا
للموضوع او محمولا عليه نوع اخرى من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة اخرى
ضرورة اللهم الا بمجرد تعمل العقل فمهية الابوة اعني الابية هو لب فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العروض
والحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر وهذه المعية التي لوجودها
مع شيء اخر ليست امرا زايدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء اخر لا المعية زايدة عليه بل بنفسه نفس المعلول والمعية المختصة بهذا
النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها مقابلة لا بابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتهما لوجودها
ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة في الخارج والتي وجودها في
العقل هي المعية بين المهية ووجودها والباقيان موجودتان في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة اب بذاتها وابوة
لما هو اب لذاته كما ذكرنا مثلا **قوله** فان عقل الحاجة قد علمت ان لمهية المضاف معية لشيء اخر في العقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع
شيء اخر لذاته لا لمعية زايدة على نفس وجودها العيني فنفس وجودها نفس المعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في العقل فنقول اذا عقلت مهية
المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما كان وجودها في العين نفس معيتها لشيء اخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل
احتيج الى معقولية شيء اخر يكون وجودها العقلي ومعقوليتها معه فهذه المعية في العقل ايضا غير زايدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت
مهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء اخر مرتبط بذاته لا برابطة
اخرى يرتبط بها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل مهية المضاف كالابوة مع مضايفها الذي هو مهية البنوة لا يلزمه ان يلتفت الى امر زايد
على مهية المتضايفين من معية او تلازم او مقارنة بل نفس وجود الابوة في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية واللزوم ونحوهما لكن له ان يلتفت
الى تعقل تلك المتعقل والى معية احد المعين ويخترع معقولا اخر لكون العقل شيئا اخر معقولا مع تلك المهية او كون المعية بينهما معقولا اخر
غير وجود المع في العقل وهكذا له ان يعقل ويخترع معية اخرى بين معية كل واحد من المعين في نفسه كل معية المعية ومعقولية المعقولية وتعقل معقولية
كل معية كل معقولية مع صاحبها متشابكة او متوافقة الى حد على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام لنفس
التصور فان نفس تصور المهية المضافة نفس وجودها العقلي ومعيتها الشيء واستلزامها اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس
نفس الحصول ولا في كونها معقولة الى تصور نفس التعقل ولا في كونها مع شيء اخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا يضطرها اليها نفس
نفس التصور بل اعتبار زايد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها في بعض الاشياء بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها
نفس الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم فان الموجود مثلا اذا كان ذا مهية غير الوجود كانت موجودة بالوجود واما الثاني

موجودة

موجودية الوجود فهو بنفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود وكذا الحال في الوحدة فالواحد فبوحدة ولوحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة
اخرى وللوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل ولحظات الوهم وخطرات الذهن ولا يجب فيها النهاية الى حد معين فاما
اذا لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب او المركب منهما ومن الابوة كانت مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفس ماهيته مضاف فالمضاف
باعتبارين فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف ومن جهة انه ماهية معتبرة في العقل نفس ذاته اضافة فبالاعتبار الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني
نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت نفسه وهكذا حكم ساير
المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل المضاف البسيط شيئا ذا اضافة فله ان يلحظ اضافة ذلك المضاف ويعتبر لها ايضا اضافة اخرى حيث ان تعقلها
في نفسها مع تعقل شيء اخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا اخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان تنقطع
الاعتبارات بانقطاع الاعتبار او اللحظة لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا وجود واحد الا ان للعقل
ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا اخر الى لا نهاية وكذا في نظائره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها **قوله** فاذا عرفت
هذا اه اما كون المضاف اعني البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج ونحن لا نعني بوجود ماهية من الماهيات او شيء من الاشياء في الخارج
الا تحقق فرد يكون مصداقا ومطابقا لحد تلك الماهية او خاصيته ومن الظاهر ان حد المضاف صادق على شيء وهو كون ماهيته اذا عقلت عقلت مع شيء اخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف
فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فلان حده على ذلك فانه يدل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة
الوجود حيث يحتاج وجوده الى قابل وشيء اخر يتعلق به ويفتقر الى طرفه من حيث انه قابل **قوله** واما القول بالقياس اه يعني كون المضاف مقيسا
بالفعل الى شيء امر يحدث لماهية المضاف في العقل لا في الخارج وليس في ذلك ضير في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالفعل ولا انه معقول بالفعل مقيسا
الى غيره بل كما بيناه سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم اخر فحكمه في الوجود الخارجي انه
اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس الى غيره سواء عقلت ماهيته او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن ماهيته ماهية المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت ماهيتها ام لا
فهو مضاف فهذا كوجود الطبايع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي او غيرهما من الطبايع الكلية موجودا
في الخارج معناه ان ههنا شيئا اذا عقلت ماهيته كان معقولها محتمل الاشتراك بين كثيرين متفقين ومختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو او لا انها
في الخارج بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له في مفهوماتها فكذا كون ماهية المضاف في العقل مقيسة مما لا دخل له في تحديد
المضاف بل هو من عوارضه العقلية فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عديدة غير ما يضطره اليه هو المقايسة التي يلزمه عند تعقل المضاف **قوله**
فالمضاف اذن موجود في الاعيان اه هذا تاكيد لما قدمه وتكرير لما استنتج من البرهان الدال على وجود المضاف وتذكير لما ذكره ايضا من التحقيق الذي يزول
به الاشكال الاول السابق الى افهام كثير من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلما يتكرر نوعه ويتصف فرده منه لزم ان فرض موجودا بفرد اخر
كالوجود والوحدة وساير الامور العامة فيجب ان لا يكون واقعا في الاعيان والا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذ لو كان موجودا لكانت له
اضافة وللاضافة اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة بما ذكره **قوله** واما المتقدم والمتاخر اه يريد الجواب
عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من المتقدم والمتاخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت ومن الاضافات التي يكون بين المعقولات التي لا يحاذيها
شيء في الخارج ولا هي ماخوذة عن الموجودات الخاصة العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان مضايفه موجودا معه ففي بعض
التقدمات كما بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء منها بانه اضافة واقعة في الخارج
والمتضايفان موجودان بوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن ان يقع
انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا معا حيث وقعت الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة غير موجود الطرفين الا في الذهن فانه اذا احضر
العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة المتاخر زمانا يتصور بينهما رابطة التقدم والتاخر فهذه المقايسة تحصل بين موجودين في الذهن لانها
انما وقعت بعد احضار صورة الطرفين في حالة الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا تقدم ولا تاخر لشيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلا معه فكيف
يتقدم شيء على شيء موجود ويتاخر عن لا شيء موجود فهذا القسم من التقدم والتاخر من الاضافات التي لا يوجد الا في الذهن فقد علمت ان من الاضافات ما هي
موجودة في الخارج كالابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير ذلك ومنها ما هي موجودة في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والتقابل

والتناقض وكالاضافات المتراتبة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع من التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دفع
هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست القضايا المعقودة
في الحكم بالتقدمات والتاخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك قبل هذا او هذا بعد كذا او وجد كذا او سيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق لها
ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كلما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل المتقدم الزماني فان مفهومه مما يصدق على ابعاض الزمان
ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل المضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه في تضاعيف
كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كمعية عقل وعقل فاجزاء
الجسم موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب ما لفلك موجودة مع البرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت
الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا ينافي تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة
بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود فكما لا يمكن وحدتها الا عين وجودها الا بهذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن
الا بنحو التقدم والتاخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الدهر معا
وهي تقدم بعضها على بعض بنفس هوياتها المتجددة المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر مرة واحدة غير زمانية
موجود بوجود واحد فهي دفعة واحدة دهرية كيف والعالم كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد وله وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهة الثانية والثالثة اذ الفرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة التقدم والتاخر بين الاشياء
الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدمة بعضها والمتاخرة لاخرى بالعرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم والتاخر
بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلا منها نفس التقدم والمتقدم على بعض الاخر ونفس المتاخر والتاخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية يصح اضافة
بعضها الى بعض هذا النوع من الاضافة اعني التقدم والتاخر اللذين بحسبهما لا يجتمع الموصوفان بهما في ان واحد فهذه المعية في الوجود ليست قسيما للتقدم
الزماني والتاخر الزماني بل نحو من المعية كما اشرنا اليه فان زيد المقتول موجود مع القتل واحدهما موجود زماني والاخر غير زماني فاذا قول المعترض نحن
متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا والتقدم نوع من الاضافة والمضافان معا والمعية في التقدم نقول في الجواب هذا التقدم انما يعرض اولا
وبالذات لجزء من الزمان ولغيره بالعرض وكذا التاخر المقيس اليه وقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد فهي واقعة معا في الوجود معية
يليق بها ويمكنها ويناسب نحو وجودها الضعيف المتجدد المتصرم فكذا حال مقارناتها من تلك الحيثية في باب المعية في اصل الوجود الواقع والتقدم والتاخر
اللذين لا ينافيانها واما قوله ونحن عالمون بالقيمة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيمة موجودة مع القيمة وليس كذلك فالجواب عنه ان
المعلوم بالذات لكل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصناعي فاضافة العالمية
ايضا للعالم الى ما حضر عنده من الصور كصورة القيمة فهذا المثال والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيمة عند علمنا بالقيمة فلا اشكال من هذه الجهة
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود
كما سبق فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص او نحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد او مخصوص الى ان يكون قبل وجوده قد تحقق اضافة بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل شان العقل ان
يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك عام مبهم ثم يضيف احدهما الى الاخر بانه قيده او فصله او مميزه او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست الا
من الاضافات الخارجية بل من العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن بحسب الملاحظة العقلية وهي مما ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يذهب الى لا نهاية
واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من الوجودات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال لها كما علمت وانما هي تابعة
للاشياء ولا يلزم من وجودها تغير او انفعال فيما هو مضاف فاضافته تعالى الى الاشياء لا يوجب تغيرا او تكثرا في ذاته او في صفاته الحقيقية وان كانت
هي متكثرة بتكثر الممكنات متغيرة بتغيرها الان وجودها فرع وجود الطرفين فهي واحدة ثابتة من جهة العلم متكثرة متغيرة من جهة المعلوم واعتبر من
ذلك انك اذا كنت ساكنا وتحرك حولك اشخاص فتغيرت وتبدلت اضافاتك اليها بالمقابلة والميمنة والميسرة والقرب والبعد وغيرها من غير تغير فيك ولا
في صفاتك الحقيقية المقررة في ذاتك **قوله** المقالة الرابعة هذه المقالة مشتملة على بعض احوال الموجودات بما هو موجود وليست هي كاقسام
الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر وانواعها ولا هي كالمهيات واقسامها من المعاني الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض

يعني للعالم

المقالة الرابعة

التي عرضها بضرب من الاعتبار وهي كالمتقدم والمتاخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفي والعلة والمعلول لكن الشيخ لم يبحث عن
العلة والمعلول واورد ها بعد مباحث الماهية لصلاحية ذاتها ومناسبتها لها فان العلة المادية تناسب الجنس والعلة الصورية تناسب الفصل بالقياس
الى الحد المركب منهما والفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس بينهما
في المركبات الخارجية **قوله** فصل في المتقدم والمتاخر والحدث ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود بعضها

فصل

امور تقع من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا له بالحقيقة لما قد نبهناك عليه سابقا من ان الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقايق وليس بخارج
عنها ايضا وهي كالمقولات وانواعها ومنها امور يجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية
والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هي كالخواص والعوارض للوحدة فلا شك ان البحث عما هو كالانواع
احق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن احوال الوحدة ولذلك بدأ الشيخ بذكر عوارض
الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدأ بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض وبما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن
ترتيب النظام وقد بينا لك ايضا كيفية كون هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه دقيق فتذكره **قوله**
ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة اه قد وقع الناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على اقسام المذكورة ايكون بحسب اللفظ او بحسب المعنى وهل
بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع على افراده
بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه
انه منقوض بالمتقدم الذي يبطل وجوده عند وجود المتاخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتاخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند
وجود المتاخر ولا ايضا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهويته لا توجد لغيره ويمكن
الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك
ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متاخر ولا يتحقق في المتاخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض هيهنا تعريف
القدر المشترك ليلزم الدور وبا يراد لفظ التقدم والتاخر بل التنبيه على القدر المشترك ثم ان قوله على الاطلاق ويكون لا شيء للمتاخر الا وقد وجد
للمتقدم ليس بسديد بل نقول يوجد كثير من الكمال للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكاينات المتاخر وجودها عن الاول تعالى
فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكان ذلك مراده وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم اشتركت في انه يوجد
يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتاخر وذكر صاحب المحاكمات ان هذا ليس بصحيح فالمتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى من
المتاخر اما مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه وليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال
هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحصيل معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية لاحدهما اولى فانه
بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث
من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر لكن كلاهما متقدمين لا ان احدهما
متقدم والاخر متاخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف ان اريد به الاشتراك في جميع الاقسام

اللفظي بالقياس

فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى التقدم بالماهية كما ستعلم فلا
يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك النقلي او التجوز وايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي
حقيقة اصطلاحية فان الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت في معنى واحد هو التفاوت والاولوية في امر جامع
ومعنى متفق كالزمان والمكان والرتبة او الوجود او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد وبما ذكرنا اندفع ما توهم
بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسام التقدم ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى معنى واما ما اورده صاحب المحاكمات
من ان المتقدم بالزمان ليس اولى بالزمان من المتاخر قلنا بل هو اولى لانه اقدم كيف والتقدم يلزمه الاولوية قوله المطلوب تحصيل معنى التقدم قلنا ليس الغرض الا
التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقي فيكون التعريف اللفظي سلمنا لكن قولنا لانه اقدم معناه انه اقدم بحسب الزمان وهو غير ما هو المطلوب اشتراكه
بين المقدمات فلا مصادرة فيما قلناه وقوله ثانيا ثم اذا فرض اثنان الخ قلنا نحن لا نقول ان احدهما اولى بالزمان من الاخر فلا يرد ما اورده نعم اقسام التقدم

بعضها اولى بالتقدم من البعض الاخر واما المتقدم فى كل قسم فهو اولى بالمعنى الذى هو ملاك التقدم على المتاخر فيه ولا يلزم ان يكون اولى بالتقدم من المتاخر
فانه لا استبعاد فى كون معنى التفاوت والتشكيك بان بعض اشد تشكيكا بين افراده فى نفس معناه من البعض الاخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه
الخمسة على المشهور بالتشكيك ولا يلزم من ذلك ان المتقدم فى كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتاخر فيه فالغلط انما نشا من الخلط بين المقسم والقسم وبين القسم
وقسم القسم **قوله** والمشهور عند الجمهور الخ يريد ذكر اقسام التقدم والتاخر وكيفية نشو بعضها عن بعض مع التنبيه على القدر المشترك بينها كما هو
دابه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذان القسمان اعنى ما فى المكان وما فى الزمان وذلك لكونهما فى المرتبات المكشوفة عند الحس كان عندهم اولا فى اشياء
لها ترتيب فيما هو قريب الى حد مكانى فرض او وجد مبدا فلم يتقدم على ما هو بعيد فكان لذلك اليد حيث لا يلى ما هو بعده ولا يليه ما هو البعد الا وقد وليه
الاقرب فكذلك حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الان الحاضر او غيره لكن تختلف الحال فيها كثيرا بحسب الماضى والمستقبل بالنسبة الى الان واعلم ان الغرض
ههنا ليس تعريف كل قسم قسم من اقسام التقدم بخصوصه ليرد عليه ان ما ذكره فى التقدم الزمانى هو بعينه حد التقدم الرتبى من غير فرق بل الغرض بيان اشتراكهما
فى معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك اى مما له ترتيب مكانى او زمانى الى ما له ترتيب ولو فى العقل لا فى العين فكل ما هو اقرب الى مبدأ محدود معين فى الخارج
او فى الوهم فهو اقدم مما هو ابعد منه ثم ذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس والانواع المترتبة من جنس الاجناس
الى الشخص او من الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدأ فيختلف الحال فى التقدم والتاخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ فيجعل احد الحدين او غيره
مبدأ وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع فى درجات كمالية لشخص واحد كالجنينية
والصبو والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتيب طبيعى ايضا كما بين اجناسه وفصوله لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية فالصبى لكونه اقرب الى مبدئه
من مبدأ حركة الجوهرية من الرجولية فيكون اقدم منهما وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا اذا جعل مبدأ الترتيب من طرف المبدأ فى الوجود واذا جعل المبدأ من الجانب
الاخر انعكس حال التقدم والتاخر اللذين هما بحسب الرتبة واما الثانى فهو الترتيب الوضعى والصناعى فكمراتب الحركة والنقل فى النغمات فانها بوضع
الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب الكلمات والالفاظ فى الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كاعداد الحيوانات والنباتات الواقعة على ترتيب خاص
مكانى وغيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس تشوش عليهم الاعتبارات فربما لم يجدوا الفرق بين التقدم بالطبع و
التقدم الرتبى الطبيعى اذا اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبى الطبيعى غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال فى الرتبى فيصير المتقدم متاخرا وبالعكس
اذا جعل المبدأ فى السلسلة الطبيعية طرفا اخر بخلاف التقدم الطبيعى وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذى لا يجامع المتاخر فى الوجود وبين
المتقدم فى الزمان اذا اجتمعا فى شئ واحد كالنطفة بالقياس الى الحيوان المتكون منها فانها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها من الاشياء
بل لها ثلثة اقسام من التقدم عليه هذان التقدمان والذى بالرتبة ترتيبا طبيعيا فالاول من حيث عدم اجتماعهما معه والثانى من حيث كونها سببا له غير تام
والثالث من جهة كونهما واقعتين فى ترتيب وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب مما فرض مبدأ سواء كان مبدأ فى الترتيب هو بعينه مبدأ فى الطبيعة ام لا
قوله ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ولو فى غير الفضل متقدما يعنى نقل اسم التقدم بعدما نقل من الزمانى و
ضرب من الرتبى وهو المكانى الى المطلق الرتبى سواء كان فى المحسوسات او فى غيرها وسواء كان فى الامور الطبيعية او الوضعية والاتفاقية الى اشياء
اخرى منها الكمال والنقص فجعل الكامل فى شئ ولو فى امر خسيس متقدما على من دونه فى ذلك الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم بالشرف
على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فههنا كانه قد جعل نفس
الطبيعة المشتركة كالمبدأ المحدود كما فى التقدم الرتبى ولهذا عرفه بعضهم بمعنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة فى بعض الافراد وانتقاصها فى الاخر
فعلى هذا يتحقق ههنا ايضا المفهوم المشترك بجميع المتقدمات فان السابق والكامل فى باب ما له ما ليس للتالى والناقص وليس يوجد له من هذا الباب
الا وهو حاصل للمتقدم مع زيادة كالسواد الشديد فله من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف وليس للسواد الضعيف من تلك الطبيعة شئ الا
وهو حاصل للفرد الشديد منهما وكذلك الحال فى كل ما له كمالية ما الى الخادم والرئيس بالقياس الى المرؤس فان معنى الاستبداد والاختيار فى المخدوم والرئيس اكمل منه
فى الخادم والمرؤس فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجرى مجراهما لا يوجد منه للخادم وكلما يقع من هذا الباب فى الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس
والمرؤس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل فيه فى هذين المثالين هو معنى الخدمة والرياسة كما يتوهم من ظاهر العنوان اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم
والمخدوم ثم لو كان التفاضل بحسبها كان الخادم اولى بهذا التقدم من المخدوم وكذا الرياسة معنى ليست بمعنى مشترك فيه بينهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شئ اخر
كالاختيار والعزم والتدبير والحكومة ونحو هذه الامور التى لا ينفك غالبا عنهما او فى قوله فيتحرك باختيار الرئيس مناقشة فانه يفهم منه التقدم بالطبع

وانما عدل الى ما مر على وجه التفاوت والتشكيك

بمعنى...م او ... الخادم الخ

وهو غير مراد ههنا بل المراد ان الاثنين اذا ... سمى المرئيس هو الحركة افضل بما في المرؤس سواء كان سببا لحركة ام لا **قوله** ثم نقلوا ذلك الى ما يكون لهذا الاعتبار

يريد بيان نقل اخر للتقدم ومقابله وانما اتى ههنا بصيغة المعلوم للجماعة ذوى العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول اليه ههنا معنى دقيق لا يدركه

الا اولوا العلم بخلاف ما سبق من المعانى وهو معنى التقدم بالطبع وملاكه ... الوجود فجعلوا الموجود الذى يحتاج اليه موجود اخر سواء كان فاعلا او مادة

او صورة او شرطا او جزء امتقدما عليه لان له ان يوجد اولا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فملاك التقدم والتاخر ههنا

نفس الوجود مثاله الواحد والكثير اذ ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا

ان يكون الواحد فاعلا معطيا لوجود الكثير او لا يكون بل بمجرد كونه مفتقرا اليه في ان يعطى للكثير وجود حاصل بالتاليف منه ومن غيره يكفى في حصول هذا

المعنى من التقدم **قوله** بعد ذلك الحصول الوجود من جهة اخرى الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذى مر ذكره ان ملاك التقدم وملاكه في احدهما

نفس الوجود في الاخر كيفيته وتاكده اعنى وجوب الوجود وكل اثنين يكون وجوب احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شئ

ثالث فله في حد ذاته امكان ان يوجد ان لا يوجد وله من الاخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز ان الاخر مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا

الممكن الوجود لذاته فيقال لذلك انه متقدم بالوجود والوجوب على هذا ولا ينافى ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك

التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة اليد والمفتاح وان كانتا معين ومتلازمتين لكن ليس يستنكر للعقل ان يقول لما تحركت

يد زيد تحركت المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحركت المفتاح تحركت اليد وان كان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما

ليس من نحو واحد فاحدهما مستلزم للاول بمعنى انه متى حصل كان الاول قد حصل لا منه بل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى سبب مقتض للحركة الثانية وليست

الثانية سببا للاولى اصلا وان لم ينفك **قوله** فلا يبعد ان يكون الشئ مهما وجد يجب ضرورة اه يريد بيان ان العلة ما لم يجب كونها علة لم يكن علة بالحقيقة

وان المعلول ما لم يجب وجوده بالغير لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة يعنى ليست علية العلة من الصفات الزائدة على ذاتها

بل ذاتها بذاتها وكونها علة الا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون علة لشئ فيجب ان يكون علة بذلك وهذه مسئلة غامضة شريفة من المهمات

ويبتنى عليها كثير من المقاصد منها المحافظة على وحدة البارى جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الموجودات اليه تعالى على وجه يعرفه العارفون من انها

لمعات نوره وشئون ذاته وتجليات جلاله وجماله وخلاصة ما ذكره من البرهان ان العلة اما ان يكون بشرط كونها علة نفس ذاته بان يكون لذاتها مؤثرة في

المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه

لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هي مجموع ذلك ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول

الى ان ينتهى الى شئ ان يكون معلولها من لوازم ذاتها التى هى بها علة ولها ... بان وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها وجوب كونها

علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بما دامت الذات في غير الواجب الوجود والقضية المعقودة في مثل هذا المحمول يقال لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان

حيوان واطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرها وتقييدها بما دام الموضوع ليمتاز عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما

قد علمت ان العلية لما هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوان للانسان واعلم ان كل ممكن محفوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق

وهو كون علته بحيث يجب لها التاثير والايجاد والثانى الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما لاستحالة

اجتماع النقيضين وله امكانان مفروضان بازاء هذين الوجوبين وهما غير الامكان الذاتى بحسب المهية فقول الشيخ فذاته لذاته ممكن ان يكون عنه الشئ وممكن

ان لا يكون بازاء الوجوب السابق الذى يكون وصفا للعلة ... المعلول به من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه وقوله فكذلك المتكون هو كذلك ممكن ان يكون و

ممكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انهما منفيان عن ذاتهما دام وجود علته فثبوت العلية لشئ يستلزم نفى هذين الامكانين عنه فقوله فلا من حيث

هو اى المعلول ممكن ان يكون هو موجود اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفى الامكان الذى يقابله قوله ولا من حيث ... اى العلة ممكن ان تكون

اى يكون المتعلق فذلك معط للوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفى الامكان الذى يقابله اى ليس المفروض علة يكونه ما دام كونه بحيث يمكن

له ان يكون شيئا ولم يبلغ الى حد يجب ان يكون الشئ مكونا بالفعل للشئ ولا معطيا الوجود والفاء في قوله فذلك معط للوجود ليست للجزاء ولا للتفريع

بل زائدة فصيحة **قوله** وذلك لانه لا يكون الشئ من الممكن ان يكون عنه اه يريد بيان الوجوب السابق بالبرهان وهو ان وجود الشئ عن الذى يمكن ان يوجد

منه ذلك الشئ وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والا لكان بالقوة محصلا له بالفعل والعدم مبدأ للوجود والنقص سببا للكمال ثم لا شك

في ان ذلك اى الذى يمكن ان يوجد شيئا غير كاف في وجوده عنه اذ لو كان كافيا في وجوده عنه لكان كافيا ايضا في عدم وجوده عنه اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء

فاذن قد يكون معه الشيء مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذى يوجد والذى لا يوجد نسبة واحدة فليس المع فى حال التميز بها وجوده عن عدمه ولا العلة
فى حال التميز بها تاثيرها عن لا تاثيرها ولا يتميز تكون المع عنها عن لا تكونه عنها تميزا يخالف به حالتاه حالة وجوده وحالة لا وجوده فليس كون العلة علة للوجود
اولى من لا كونها ولا كونها علة بوجود الشيء اولى من كونها علة لعدمه والفطرة الصحيحة حاكمة بان لا بد من انضمام حالة الى المتساوى النسبة اى الممكن الايجاب
بها يتميز كونه موجدا عن لا كونه ثم ينقل الكلام الى تلك الحالة فان كان مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بهذا الاعتبار الامتياز واولوية
احد الجانبين من الاخر فاما ان يتسلسل الى غير النهاية وهو مح فى نفسه ومع ذلك فاما ان يكون حكم الامكان وتساوى النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر
فليست العلة معها حاصلة وان كان مع انضمام شيء سواء كان واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان
موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المفروض علة ولا وجودها بما هو وجودها بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شيء ينضم اليها اى شيء كان ارادة او
شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة حادثة او غير ذلك وان كان امرا خارجا منتظرا لكون العلة علة كقدوم مسافر او نزول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كفصل
ربيع فاذا حصل ما به صارت العلة بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن ما لم يجب وجود المع عن العلة
لم يوجد فالعلة بالحقيقة هى التى توجبها وجود المع ووجب لها كونها علة فالذى يحتاج عليته الى امر زايد عليه فليس هو بعلة **قوله** وهما معا فى
فى الزمان والدهر او غير ذلك اه لما ثبت ان كل علة يجب منه وجود المعلول ويمتنع عدمه وكذا المع لا يمكن وجوده الا بسبب وجوده ما يجب عنه وجوده فكل
منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا فى الزمان ان كان وجودهما فى الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح او كانا معا فى الدهر ان كان وجودهما فى الدهر
او كانا معا فى السرمد والفرق بين هذه الثلثة ان معية متغير مع متغير من حيث تغيره هو زمان اعنى مساه ومعية ثابت لمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث ثباته
او وجوده مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت للثابت هى السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ الثلثة
وليس الامر كما زعمه الامام الرازى من انها الفاظ هايلة ليس فيها معان محصلة بازائها حيث قال فى المحصل رادا على الفلاسفة بعد ما نقل قولهم ان نسبة
المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد كل هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك فان المعية التى بين المتغيرات كالحركة مع
الزمان معية متجددة مستمرة كنحو وجودها فهى نوع اخر من المعية وليست كالمعية التى بين المفارق وبين الزمان او الحركة وما فيهما فهذا الفرق معقول
محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا فى كل معنى على عبارة مخصوصة ولا نعنى بهذا التحصيل الا دلالة العبارات على المعانى على
ان هذه الالفاظ ايضا مستعملة فى لسان الشرع فى معان قريبة من هذه المعانى فهذه المعية بينهما فى الوجود لا ينافى كون احدهما اقوى بالوجود واقدم
من الاخر فان لك ان تقول الشعاع من الشمس وليس لك ان تقول الشمس من الشعاع وان كانا معا فى الدهر وكذا تقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا
فى الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمع معية التضايف فانهما المتضايفان من حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست بمنافية
للتقدم والتاخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر فى المع ذات العلة ووجودها لا الوصف
العلية وهى بذاتها متقدمة عليه وكذا المتاخر والمتاثر نفس ذات المع ووجوده لا وصف معلوليته حتى انما هو المتقدم على شيء اخر انما تقدمه عليه
ليس بحسب هذا الوصف الذى هو التقدم لانه وصف اضافى لا يوجد الا مع وصف التاخر كما حقق انفا فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متاخر متاخر
بذاته لا بوصفه والوصفان لكونهما اضافيان معان فى الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر **قوله** ولقائل ان يقول انه اذا كان اه منشا هذا الاشكال
احد الامرين اما تحقق المعية بينهما فى الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست فى مقابلة هذا
التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العلمى والوجود العينى فان كلا من العلة والمع بحسب صورتهما العلمية علة للاخر بحسبهما ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بينهما فى الخارج فرق فى التقدم والتاخر فالشيخ قبل الخوض فى الجواب ذكر ان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان
بعضها صادقة فى هذا الموضوع وبعضها كاذبة والصادق منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها ليس بصادق فههنا اربع احتمالات لاشتراك كل
من لفظ اذا ولفظ وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثانى مشترك بين الوجود العينى والعقلى فالمعنى الاول ان وجود
كل منهما اذا حصل يجب عنه فى الوجود نفسه اى فى الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثانى ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه فى الوجود ان يكون قد حصل وجود
الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه ان يحصل الاخر فى العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه فى العقل ان يكون
قد حصل الاخر فى الوجود او فى العقل فقط فقوله لفظة اذا فى هذه المواضع مشترك مغلطة اذ يراد بها كذلك سواء كانت بنفسها او مع انضمام القرينة
قوله فنقول ان الاول كاذب غير مسلم اه لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات شرع فى تبيين معانيها ليخوض بعد ذلك فى دفع

[illegible]

الاشكال

الاشكال عن جهتهما بازالة الاشتباه فيها واعلم ان منشا كذب القضيتين الاكليتين هو من جهة سور الكلية فلو اهملتا او بدلت لفظ كل منهما بلفظ احدهما لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من العلة والمع بعينة من صاحبتها فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر الذي هو المع بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المع فليس كذلك فالقضية الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المع والقضية الثانية صادقة عند ذلك في حق المع دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المع قد وجد من جهة نفسه او بعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المع مستغنيا عن العلة فلم يجب بها وقد فرضنا انها لم يجب لسببها ما لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب جانب المعلول اذ ليس المع اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان المعلول حاصلا في نفسه او بعلة اخرى الا ان لا يعنى بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو المراد فيما دل على نفس الوجود بل معنى اخر كالمقارنة والارتباط والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا متاخر عن وجود المع وكذا مقارنتها له واجتماعها معه فح يصدق القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر واجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من المعاني الاضافية واما كذب القضية الثانية من جانب المع كما حكم الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عندي كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة وهي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين مشهور واما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير لشيء بحسب حاله في نفس الامر ان لا يكون منفكا عن ذلك الشيء فذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب مما يوصف به العلة بالقياس الى معلولها والمع من حيث كونهما معلولا لاحد علة واحدة معلولي علة واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المتضايفين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المع بحسب وجوب وجوده الحاصل له منها ان يكون ثمة ما هي موجبها الوجود اما بنفسه او بعلة حتى يكون هو موجودا فاذا تقرر هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علة ما قد وجب مقيسا اليه ولولا هذا الوجوب لم يكن الاستدلال من وجود المع الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان حيوان ووجوب الجزء بالنسبة الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان قد حصل والانسان معلول للحيوان بالاعتبار الذي يكون جزءه ولا يلزم من ذلك ان يكون حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المع كالانسان ولا ايضا يلزم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا بسبب وجوده كما في الوجهين المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد منه ان يكون الحيوان موجودا قول يحصل مطابق للواقع سواء عقله عاقل ام لا وكذا ما يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل **قوله** واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح اه اول هذين القسمين وهو القسم من الاحتمالات التي ذكرت في معنى قول القايل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمع اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل صحيح لانه اذا تمثلت صورة العلة في العقل كان يتمثل فيه صورة المع كما في البرهان اللمي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اذا تمثلت صورة المع في العقل يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة لان المع لافتقاره وامكانه يستدعي الحاجة الى العلة كما في البرهان الاني فصدق ان كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافي كون احدهما بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما بسبب الاخر يختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمع من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس علم ظني وذلك لان العلة يقتضي المع بخصوصه والمع لامكانه وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما الا بالخصوص فالعلم بالعلة تؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما برهن عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى علم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي انما يكون بحسب التمثيل التصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من جانب المع صادق بلا ريب لانه اذا وجد المع الخارجي وحصلت في العقل صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل مفروغا عنه حتى حصل المع في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد وجود المع في نفسه بعدية لا بالزمان فقط بل به وبالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المع في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة العلة في العقل فيشهد العقل بان وجودها قد حصل اولا وهذا باعتبار ملاحظة حال الواقع عقلا كان او خارجا وانما وقع هذا الترديد في كلامه لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثيل العقلي والحصول العلمي فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت اي في القسم الثاني من الاقسام الاربعة من علم صدق في جانب العلة وهو احد قسميه وانما قال هناك لا يصدق وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل ويحتمل في بعض

مشهد م

المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلية فيه واطلاعه على العلاقة اللزومية بينهما وبين معلولها بان المعلول قد حصل سابقا على هذا الوجود
العلي للعلة لكن لم يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطرفين
كما حكم بكذب القسمين الاولين **قوله** وكذلك في جانب الرفع اه اعلم انه كما ان وجود العلة متقدم على وجود المعلول كذا رفعها متقدم على رفعه لان التقدم
فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القايل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة
من الطرفين فكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعا والذي ذكره الى هيهنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود والذي يذكره الان دفع للشبهة في طرف الرفع
والشبهة فيه قول القايل اذا رفع كل منهما رفع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في نفس الامر دون
الامر الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظ اذا بين الشرطية والظرفية ومعنى رفع
بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب وبعضها غير قادح كما مر والحل بالنقل والتحقيق فيهما ان وجود
العلة وعدمها يوجبان وجود المعلول وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المعلول او عدمه يستدل بذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المعلول او عدمت حتى عدم المعلول
وذلك لان تحقق العلة من ضروريات تحقق المعلول وارتفاعها من ضروريات ارتفاعه وقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المعلول وان لم يكن لها وجوب به فاذا
فرضنا المعلول تحققا او ارتفاعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه وهو فرض العلة وجودا وعدما حتى امكن لاحدهما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان
الذاتي الذي هو من لوازم الماهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة والمراد به العام فلا ينافي الوجوب بالغير وقوله بالقوة المراد به على
الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط للباري سبحانه علم بالاشيا بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان
اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المعلول ورفعه واما اثبات المعلول ورفعه فليس بسبب لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل دال عليهما
وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المعلول فوجود العلة من ضروريات وجود المعلول وعدمها من ضروريات عدمه كما ان وجود الجزء من ضروريات وجود
الكل وان لم يكن وجوده بسبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما
لا علة له **قوله** فنقول في حل الشبهة اه الغرض هيهنا تحقيق المقام على وجه ينحل به الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك
بان يبين عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلة والمعلول وبين تقدمها عليه فانهما مختلفان لا من جهة المعية بل من جهة ان وجوب وجود احدهما بالاخر وليس
وجوب وجود الاخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم فعدماهما معا في الزمان او بنحوه ووجوب
عدم احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن بقي هيهنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي
وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون
محدثا فيرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه من حيث
هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك
ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات الماهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل
ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من الماهية والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان يكون وجوده مسبوقا بغيرها بالذات
وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا ماهية له كما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة فيرد عليه ايضا ان
الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا
على عدمه فكذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدأ وجود الشيء ومنبعه كيف يكون فاقدا لذلك
الوجود وعادما اياه وبالجملة لا بد في معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود
غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الاخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا
متكافيين او معين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بهذه العبارة ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر
مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا
معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ليس يعني

عدولاً حتى يكون معناه انه ثبت انه لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر اذ كما ان الماهية
الممكنة الموجودة في الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي هي فان الموجود هنالك اثنان وان كان
الوجود واحداً كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو الماهية من حيث هي موجوداً في الخارج بنفس الوجود فكذلك الماهية المعدومة
معدومة مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضاً له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التطفل اعتبار
رفع الوجود واعتبار رفع الماهية برفعه فالمعدوم هنا اثنان وان كان العدم واحداً على طريق الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي مطلقا
من غير تخصيص بحالة الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما حق ومع كل من السببين له مرتبة خالية عنهما فكما
ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث الذاتي بمعنى مسبوقية
لا حق وعدم سابق اذا كان صفة للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع
الى ما حققناه في كيفية اتصاف الماهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم
من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود واستبدل بعضهم من تلك القاعدة الى قاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر
ان للوجود اعتباراً سواء كان في الخارج او في الذهن وانما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في ساير المشتقات ايضاً عنده
سواء كانت لها مبادٍ ام لا فالابيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى اخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وكذا في نظايره فان منشأ ذلك الاشكال يرد في اتصاف الماهية بالوجود حيث ان ثبوته لها متفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون الماهية قبل وجودها
موجودة وبالجملة مناط تقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كانت ان يكون للمتقدم وجود قبل المتاخر وللمتاخر عدم في مرتبة المتقدم فالتقدم
الزماني عبارة عن كون المتقدم حاصلاً في زمان ما ولم يحصل فيه المتاخر فهكذا في التقدم الذاتي فاذا كان للماهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون للماهية مرتبة
من الكون والوجود لم يكن الوجود كائناً في تلك المرتبة على ان كل اعتبار وحيثية سواء كان وجودياً او عدمياً اذا اعتبر مع الماهية في اي مرتبة كانت يلزم
من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتحقق انها متقدمة على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها واما التحقيق المرجوع
اليه الذي يتحلل به الاشكال في كلا المقامين فهو ان الماهية وان كانت غير معراة في الواقع عن الوجود وعلته او عن العدم وعلته لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها
مجردة عن كافة الوجودات والعدمات فيصفها بشيء منهما وهذه الملاحظة ليست بمجرد تعمل العقل واختراعه ليكون كاذباً بل لكون كل ما هو غير الماهية
من الصفات اذا اعتبرت معها كانت خارجة عنها زائدة عليها عارضة لها فلها في حد نفسها او من حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجرد عما عداها لكن هذا التجرد
ايضاً نحو من انحاء وجود الشيء لا بتعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة الذي هو خلوها عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الهيولى عن جميع
انحاء الفعلية بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية فكونها بالقوة في ذاتها الذي يوجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلة انها تقدم العلة
القابلة على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل المقبول فهل يصح لك الا ان يقال ان قوة الوجودات فيها ضرب من الوجود والفعلية
لانها جوهر ضعيفة الوجود في غاية الضعف فهكذا حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي نحو وجودها بالذات التي ينسب اليه
في ذاتها ليس اقوى مما اثبتناه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق عجيب **قوله** ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل الخ اعلم ان البحث عن احوال القوة
والفعل وان ايهما اقدم في التحقق من المباحث المهمة في العلم الاعلى المناسبة للفلسفة الاولى لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب
من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع الا فيها الثاني ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة مما يجب
الاعتناء به والاهتمام له الثالث ان القوة تشابه الامكان الذاتي هو من احوال الماهية من حيث ذاتها الا ان مرجعها الامكان الاستعدادي الذي هو حال
المادة الموجودة والفعلية تشابه الوجوب فيليق البحث عنهما في هذا العلم الرابع ان معرفة ان ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك شديد المناسبة
لمباحث التقدم والتاخر اذ بمعرفتها يظهر بعض اقسام التقدم والتاخر زيادة ظهور وانكشاف اذ لكل منهما نوع تقدم على الاخر فان للقوة
تقدماً على الفعل في الزمانيات بالزمان وبالطبع وللفعل تقدم عليها مطلقاً بالشرف والكمال وبالذات والحقيقة كما ستعرف الكيفية في جميع ذلك

فصل

قوله في القوة والفعل والقدرة الخ يريد ان يذكر في هذا الفصل اولاً معاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها هذا اللفظ بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز والانتقالات الواقعة من بعضها الى بعض في اطلاقها ثم يبين ان القدرة التي هي ضرب من القوة بأحد المعاني ليس من شرطها ان لا يكون الا فيما
شأنه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذي بمشيته يفعل دائماً ولكن لا يتغير مشيته فيفعل وارادته حرى بان يسمى قادراً اذا كانت ارادته سببا

مبحث الخلط والتعريف

لفعله سواء كانت غير دائمة او زايلة عليه بل هو احوى في اليقيان تسمى قادرا مختارا ولمن الذى يختار لا الذاته بل الداعى خارجى كما هو مذهب بعض المتكلمين ولا للداعى

بل على وجه الجزاف كما راه لخرون اعنى الاشاعرة وذلك لان اختيار وجود الفعل ممن لم يتغير اختياره فيه على وجه يطرها العدم بالكلية لا فى وقت خاص بعد

وقت ثم بين ان القوى التى هى مبادى الحركات والافعال منها ما هى تامة الفعل ومنها ما هى غير ها فالقوى الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخيل كما فى الحيوان او بالنطق

كما فى الانسان كانت غير تامة القدرة فيحتاج الى انضمام داع او صارف خارجين حتى يتم فى فعليتها و لهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة و

السكون ويدرك بقوة واحدة الانسان ضدا لا انسان ويتوهم بوهم واحد اللذة والالم ويقع من مبدا واحد الشهوة والغضب وكذلك القوى التى هى مبادى

الانفعالات قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وكلما كان انقص وابعد كان المقوى بها عليه اكثر وابعد القوى الانفعالية

هى الهيولى الاولى ولذلك يقوى على الاشياء لانهاية لها كما ان البارى تعالى يفعل اشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية

ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ثم يبطل مذهب من يرى

من المتكلمين وفاقا لطائفة من الاقدمين ان القوة لا يكون الا مع الفعل ويفيد ايهام ويبرهن على فساد قولهم ثم بين ان القوة على الشئ اى امكان وجوده

بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته بل يجب ان يكون قايما بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه

او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنه ويفصل القول فى ذلك ثم يرجع ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان يسبقه مادة

ويبرهن عليه ثم يعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهب اليه طائفة من عامة القدماء وما يلزم من ذلك من جعل

المبدا الاول شيئا ناقصا اخس شيئا كالظلمة او الهاوية او شئ لا يتناهى **قوله** ان لفظ القوة وما يرادفها الخ ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك

الاسمى على امور كثيرة ويقع فيها بقول كثير فلكنها وضعت اولا ما وضعت للمعنى الموجود فى الحيوان الذى به يمكنه ان يكون مصدرا لافعال شاقة من

باب الحركات والتحريكات ليست بالاكثرية الوجود عن نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى ضد هذا المعنى الضعف فكانه زيادة وشدة فى المعنى

الذى هو القدرة التى هى احدى الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المفسرة بكون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل وضدها العجز بل

بل يقول ان القوة بالمعنى الاول لمبدا ولازم اما المبدا فهو القدرة التى للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذى لا

ينفعل لاجله وبسببه الشئ بسهولة فان لمزاول الحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرء له انفعال ويلحقه ضعف فهو من اضداد انفعاله و

الالم العارض له مما يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا على الضعف واذا ثبت ذلك

فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدا فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول ان القوة على ذلك المعنى لها وصف

عام كالجنس لها وله لازم ايضا اما الذى كالجنس فكونها صفة مؤثرة فى الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا

يفعل كان صدور الفعل كلما اصدره عنه فى محل الامكان فكان الامكان الوقوعى لازما لوجوده واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى الذى

فاطلقوا لفظ القوة على كل صفة او حال فى شئ مؤثرة فى الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة او لم يكن حتى انهم سموا

الحرارة قوة من حيث ان لها تاثيرا فى غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او النفس اذا فعلت

هيئتها فى الامراض النفسانية او شخصها او غير شخصها فى الامراض البدنية تسمى كلها قوة لان كلا منها مبدا للتغير منه فى اخر من حيث هو اخر حتى اذا كان

مبدا للتغير منه فى نفسه كما فى بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك لانه هو ونفس الشئ واحد بالذات بل لانه ونفسه شيئان مختلفان بوجه من الوجوه المكثرة

للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفى هيهنا اختلاف الحيثيات التعليلية فالنفس مثلا اذا صارت مبدا المعالجة بنفسها فبحسب ما لها ملكة

العلاج اعنى الصورة العلمية الراسخة معالجة وبما لها قوة القبول والانفعال مستعلجة فليست من حيث هى امر قابل للعلاج مبدا له بل من حيث هى

غيره فكان هيهنا شيئين متفقين فى جزئين لها شئ له قوة ان يفعل وشئ له قوة ان ينفعل وكذلك المتحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك

بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اى يمكن ان يصير اسود وذلك

لانهم اى الفلاسفة حيث جعلوا الشئ الذى له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة فى قوة او عرضا او طبيعة او صورة او نفسا نباتية او

حيوانية او نفسانية فاعلة لشئ او منفعلة عن شئ ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدا فعل او انفعال بل لها من حيث هى قوة على الاطلاق امكان

ان يفعل وان لا يفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان ينفعل وان لا ينفعل ان كانت قوة على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشئ

الذى وجوده فى حد الامكان ليس بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل

حنيسام

الجنس

لا يسمى الامكان بالقوة

لمتعلقه فيسمو الامكان قبول القابل وانفعاله قوة انفعالية ويسمو لحصول المترقب وجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال بل الاعم منهما المقابل للقوة بمعنى
الامكان مثل تحرك وتشكل وتسود وانقطاع وانكسار ويسمى الفعل بهذا المعنى الى القوة وبهذا المعنى نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول لاسم
القوة فعلا بالحقيقة فههنا سمو الامر الذى يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل الان قياس ذلك الذى سموه اولا فعلا الى ما يسمونه الان
قوة كقياس المسمى الان فعلا الى المسمى قديما قوة فهذه النسبة يسمو الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما فهذا الامكان هو القوة الاستعدادية
وهى لا يكون الا لما فيه نقصان فى القابلية او الفاعلية فالفاعل قد يكون ناقص الفاعلية يحتاج فى فاعليته الى ملكة او عادة او الة كان القابل قد يكون ناقصا
فى القابلية بعيد الاستعداد للقبول مفتقرا الى لواحق يصير بها قابلا بالفعل واعلم ان هذا الامكان يباين الامكان الذاتى الحاصل فى المبدع
والكاين والمفارق والمادى فى ان كلا منهما عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه فى ان ذلك بحسب الماهية الماخوذة بنفسها من حيث هى
ومنشأه نفس تلك الماهية وهذا حال الشئ الموجود الشخصى بحسب كيفية الاستعدادية التى بها يتفاوت قربه وبعده الى الحصول كالوجودى فالامكان
بهذا المعنى خط من الوجود كاعدام الملكات التى من شان الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتى والاستعدادى بمجرد
الاشتراك كما ظن حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث له مادة حاملة لامكان وجوده على ما زعم صاحب الاشراق ومتابعوه فان الامكان
المذكور فى الترديد الواقع فى ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او واجب او ممتنع ليس الا بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع لكن بعد التفتيش
يلزم ان يكون مصداقه ومطابقه امرا وجوديا لما يحقه من الخصوصيات المكانية والزمانية والاحوال الشخصية هذا مما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى
ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات القارة من الخط والسطح والجسم المقدارى الموجود وابعض الخطوط المستقيمة من شانه ان يكون له مربع
مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شانه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كانه امر ممكن له بالقوة سيما عند من اعتقد
ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة باى معنى كانت عليه عرفت القوى بذلك المعنى وعرفت ما يقابله
وغيره وغير القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضرورى واما غير المؤثر واما الخط الذى لا يكون ضلعا لمقدار سطحى مربع
مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه وخواصه فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه
واما القوة بمعنى الشدة فعندنا كمالية فى نفس الوجود على الاطلاق او فى وجود الكيفية كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة
فى الغير فلا ينحصر فى مقولة بل انما انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ فى بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة فالمشهور انها من الكيفيات
النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان بما هى حيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهى كانها يراد بها الحالة الامكانية التى يصح
بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهى بهذا المعنى لا توجد فى البارى جل ذكره وضرب من المتكلمين وهم المفارقون عن المبادى الجسمية
بالكلية وهى بالمعنى الذى يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل سواء شاء فعل او لم يشاء فلم يفعل وسواء كانت
المشية لعلة ام لا وسواء كانت عين ذات الفاعل او زائدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من
المعنيين بل الثانى الذى هو الاعم نوع اضافى من القوة بمعنى الصفة المؤثرة فى الغير بما هو والمراد بالصفة ههنا الوصف العنوانى سواء كان عينا للشئ او جزءا
له او صفة زائدة عليه والشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة لا الذى هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ونحن قبل الشروع فى توضيح ما هو بصدده من بيان
القدرة نتكلم فى معنى القوة بالمعنى الاعم ثم اقسامها فنقول القوة مبدأ التغير فى اخر من حيث انه اخر وانما وجب ان يكون من اخر فى اخر لان الشئ الواحد
لو فعل فى نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع وايضا لا اشتباه فى ان الشئ يمتنع ان يكون مبدأ التغير نفسه لانه لو كان مبدأ
لثبوت صفة فى نفسه لاستلزم تلك الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فى تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان يكون غيره
واما تقسيمها فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين اخرين فانها اما ان يكون لها بذلك
الفعل شعور او لا فحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التى يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما
ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون فى الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
فى الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التى للافيون والمسخنة التى فى الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة و
البرودة القسم الثانى القوة التى يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التى يصدر عنها
فعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكية سواء كانت فى الفلك او فى الكواكب القسم الرابع القوة التى يصدر عنها افعال

مختلفة مع الشعور بتلك الافعال فذلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة وحدودها وموضوعاتها و
اعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة ايضا كالطبايع على كل صورة النوعية وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا والكل
صحيح كل منهما باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف ولا يمكن
ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود ولنرجع الى المتن **قوله**
وقد يشكل من هذه الجملة اه اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في السمعيات وفي الالهيات نظرهم في
الجسميات ولم يتعدوا طورهم عن طور الافهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان البارى جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات
الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعقلوا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا
يكفي تلك الصفة في صدور احد الطرفين ما لم ينضم اليها شئ اخر من مرجح او داع او قاسر او قاهر فهي بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل والحصول فالذي
يفعل دائما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا يغيب عن ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين
شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيخ اراد ان ينقض مذهبهم المنبعث اما من ادراك المحسوسات او مدلولات الالفاظ من طريقهما الاول
فانهم لما رأوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريده فيتركه ظنوا ان كل
قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دائما او يترك دائما وهذا القياس باطل فان مناط القدرة في الانسان ليس بان يفعل بعض الاوقات او دائما
بل بان له حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد ففعل او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دائما ففعل دائما او لا فمن فعل شيئا دائما بارادة دائمة
فكان قادرا عليه لا محالة واما الثاني فانهم لما وجدوا انهم يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل توهموا انه لا بد في تحقق هذه القضية
ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما فقط ان كان
يفعل من غير ان يشاء او يريد فيصدق انه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان كان
مبدء فعله شعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا زايدا على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم
والارادة دايما غير متغير واما اتفاقيا او لزوميا مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون
القضية يعني قولنا اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل صادقة فان كلتي هاتين القضيتين الداخلتين في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية
لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان
طيارا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد البارى الظلم لفعل ولو لم يرد ايجاد العالم لم يفعل فالمقدم
والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طايرا
لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هناك على استثناء وصدق حملي فاذن ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء
حتى يصح هذه القضية ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشا لم يفعل انه لم يشا فصحت هذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء لعين المقدم
فيهما فكذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبها فليس اذا كذب قولنا انه لا يشا كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا انه لم يشا لم يفعل لما علمت
فاذن كان لا ينبغي التنازع بين الفلاسفة والمتاخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقان في تحقق هذا القول الشرطي الواقع
في تحديد القدرة فيكون المقدم في احدى القضيتين صادقا متحققا بل واجب التحقق واجب الصدق والحصول وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع
التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالتنازع في شئ خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في
قدم العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عندنا امرا اخر ستقف عليه هو ثبوت الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم
وتجدد وجوده ودثوره على وجه يوافق قوانين الحكمة واراء الحكماء الالهيين وليس ههنا موضع بيانه وبالجملة القدرة انما يحصل بتعلق بالمشية
لكن مشية الاول تعالى يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زايدة ولا دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ولا اجزاء في اتفاق
بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ووجود محض بلا تجدد ولا تغير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث
داعية او شوق او زوال مانع او حضور معاون او الة او صلوح وقت او حصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فان
القادر منا يحتاج في قدرته لتساوى طرفي الفعل والترك اليها الى امر زايد على ذات القادر وقدرته يتعلق بارادته الموجبة لقدرته من الدواعي

والانبا

والاسباب المختلفة والاعراض المتنافية وغير ذلك مثل الالة كحاجة الكاتب في اختيار كتابته الى القلم والنجار في ارادة نجره الى المنحت
او القابل كحاجة ما الى القرطاس والخشب او المعاون كحاجة النشار الى وجود منشار اخر يتم بهما ارادة الفعل الذى هو النشر او صلوح
الوقت كحاجة متخذ الاديم الى وقت الصيف او وجود مقتض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد
الحركة في الحبس الى زوال القيد فما يجرى مجرى هذه الدواعى والاسباب فمن لم يعرف قدرة الله تعالى على ذلك التنزيه فقد وقع في التجسيم و
التشبيه تعالى عما يقوله المجسمة والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول في القدرة اذا فسر بكون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعا والبارى
جل اسمه لا يصح منه حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس القدرة لا ينافي
الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكان نسبة الامكان الى الوجوب
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشئ الى تاكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فمبدائية القدرة لصدور الوجود مبدائية بالامكان
ومبدائية العلم والارادة مبدائية بالوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه دقيق غامض **قوله** وهذه القوى التى هى مبادى الحركات والانفعالات
يريد تقسيم القوة الفاعلية التى هى اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة الانفعالية اليهما ليظهر ان القدرة فينا وفى كثير من ذوات
القدرة ناقصة في الفاعلية والتاثير بان يقال ان هذه القوى التى هى في عالمنا هذا مبادى الحركات والافاعيل التى هى ايضا من باب الحركات والاستحالات
بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلى الحاصل بالفكر او بغيره على وجه التجدد والحدوث وبالتخيل
ايضا الادراك الجزئى الباطنى الحادث عقيب الاحساس وهذان الاخيران ادراكا لا يوجدان في المبادى العالية اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكاتها
ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق بالشئ وضده وكذا فعلها على سنة واحدة فمبادى ادراكاتها كمبادى افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك بخلاف
قوينا الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وندرك بوهم واحد الم اللذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة و
السكون فظهر ان قوانا الفعلية وكذا الادراكية ليست تامة بل كلها مبادى ناقصة ليس شئ منها كالمبادى العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة
مبدأ الفعل ومبدأ الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شئ واحد وكذلك معلوماته بما هى معلومات بعينها
مقدوراته وبالعكس وسيجئ تحقيقه وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدأ فعلها غير مبدأ ادراكها لكن مع ذلك مبدأ
فعلها يجانس مبدأ ادراكها لهذا قال والتى هى القوى الفعلية التى يقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فان الارادة والقدرة في النظير
من جنس الادراك النطقى فالتابع للاعتقاد العقلى ارادة عقلية يتم بها قدرة عقلية يترتب عليهما ما يناسبهما من الافعال كفعل الخيرات في
العبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية والارادة التخيلية الوهمى وهى كالشهوة والغضب
التابعين للاعتقاد الوهمى والذى يترتب عليهما من الافعال ما يناسبهما كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو
وبالجملة اذا صدر عن الانسان او غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلا بد هيهنا اولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه ومن تصديق واعتقاد
عقلى او وهمى ثم ما ينبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيوانى ثم مع ذلك لا بد من زيادة تاكد والجماع فان كلا من الارادة والشوق الحيوانى
قابلان للشدة والضعف ولا يكفى في انبعاث القدرة اصل الارادة المميلة اياها على احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناقص اليه
ما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيوانى اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا
لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح ربما يشتد شوقه الى فعل شهوانى قبيح فيصرف عنه ولا يريده لوجود مانع وصارف
داخلى من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان يتخلف فان الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كما ان الوهم
فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان النطقى بما هو حيوان ناطق فرئيسها بعد العقل العملى الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة
والغضب وبعده القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيوانى
بل ذلك في افعاله الشهوية والغضبية فتامل فيما ذكرناه فان بعض المتاخرين المشهورين بالتعميق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن
ان الارادة لا يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادى الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان
الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا خليت بانفسها فهى ناقصة في كونها
مبدأ في شئ اخر غير تامة الا اذا صارت مقرونة اما بارادة منبعثة عن اعتقاد ورأى عقلى تابع لتصور عقلى بطريق اذا كان الاعتقاد بديهيا

من جنس التخيل م

او الفكرة عقلية اذا كان نظريا او بارادة منبعثة عن اعتقاد وهي تابع لتخيل امر شهواني او غضبي فاذا اقترنت بها تلك الارادة الجازمة اتسمت بالاجماع لا الميل فقط او اقترن بها شوق شديد شهوي او غضبي ولم يكن هناك ارادة اخرى تخالف الفكر في تصير تامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوية العضلات والرباطات فكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادي بالقوة والامكان وح صارت مبادي الافعال بالفعل والوجوب وقد تبين سابقا ان العلة ما لم تصر علة بالوجوب والايجاب لم يصر علة بالفعل وكذا ما لم يصر المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الارادة وما يجري مجراها ضعيفة او مرقوة مقهورة لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار مثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا او وجدنا من انفسنا وطباعنا ميلا قويا فربما الايعارضه فينا داع الى الكف عنه فنزاوله لا محة وربما نعمل الروية فنجد ان المصلحة في تركه وح فنجد فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل بحاله من غير تبدل كالمحتمي المتكلف المتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المعاوق للشهوة في الذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة في كف النفس عنه كالمحموم الذي يغلبه الحرص فيأكل ما يعلم مضرته وبسببه تخالف الميلين في باب القوى المحركة يخالف الحكم العقلي والحكم الوهمي والتخيلي في باب القوى المدركة وبالجملة ففينا ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا يشتهيه ولا ينفر عنه بل لا يكون للذة ولا ابتغاء لما فيه من المصلحة وكالاكل لما ينفر عنه من الدواء البشع للمصلحة فالفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وجد او لم يوجد وكالاكل لشهوته من دون ملاحظة المصلحة او معها ولكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المحموم فالفعل على الميل الحيواني دون الارادة النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب فيهما غلب على الشخص اطاعته القوة المحركة فاذا تساويا وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان هذه القوى والقدر المقارنة للنطق والخيال الحيوانية في نفسها ولا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كالبدن ونحوه بحوه ووقوعه منها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلت بها فيه ان يتحقق وجود الاثر منها والحال انها هي بعد قوة محضة لا مقدرة بالفعل ولو كان شي من هذه القوى الفعلية بانفرادها مما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا لجميع ما له ان يفعله وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كما قلنا من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب **قوله** واما القوى التي في غير ذوات النطق الخ لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للادراك التجددي في احكامها من انها غير تامة الفاعلية ولا واجب الفعل والصدور وانها لا يجب من حضورها وحضور منفعلها وحصول النسبة التي بها يفعل حين تفعل حصول الفعل منها والا لفعلت الاضداد والمتوسطات بينهما بالفعل وهو مح بل اذا انضمت اليها الارادة الجازمة وما يجري مجراها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها فمن جملة احوالها انها اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عندها الفعل اذ ليس هناك حالة منتظرة من ارادة او شوق او قسر اما الاول فلان الكلام فيما لا ارادة فيه واما الثاني فلان المفروض ان المادة المهيأة حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبعا منتظرا لح فلم يكن ما فرضناه مبدءا بل المبدأ بالحقيقة ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منه ومما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزء لما هو الفاعل بالحقيقة الذي وجب عند الفعل عند تحققه ويكون ح نظير الارادة الجازمة المنتظرة في ان كلا منهما جزء لما هو المبدأ بالفعل والذي حصل من قبل وهو جزء الاخر مبدأ بالقوة لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما تابع للعلم والادراك دون الاخر وقابل الشدة والضعف دونه **قوله** والقوة الانفعالية ايضا الخ لما ذكر احوال القوى الفعلية بقسميها وان كلا منهما يكون منه بالقوة ومنه بالفعل ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وهو ايضا منها تامة ومنها ناقصة والتامة هي التي اذا صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة ما لا يكون كذلك وهي التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا الفاعل حتى يتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال فهي في كونها قوة انفعالية تكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الانفعال والاولى قريبة فاذن القوة الانفعالية كالقوة الفعلية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقوة مثال البعيدة والناقصة القوة التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها للجنينية وقوة الصبي لان يصير رجلا فالمني والجنين والصبي في كل منها قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج قبل ان ينفعل فيه القوة المحركة الفعلية الى الرجلية من قوى فعلية متتالية هي محركات للمادة المنوية بعضها الى الجنينية وبعضها الى الصبوية والتي في الجنين يحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر غير فاعل الرجلية في الحقيقة

هذه القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشئ حاصلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا للشئ
بالفعل والوجوب فقد يكون له بالقوة والامكان فالمني مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو ممكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل ولا
بالامكان كالحجر والشجر والبقر فان كلا منها فيه امتناع ان يصير انسانا لا امكانه ولا امكان امكانه واعلم ان جهة القوة الانفعالية يخالف جهة القوة
الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لا كل عدم شئ لشئ بل عدم شئ لشئ من شانه
ان يوجد له فكل ما فيه قوة امر فلا بد فيه من تركيب امرين يكون باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى بسيط ولاستحالة التسلسل لا بد في الوجود
من امر يكون فعليته عين قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لا بد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة وبذلك يثبت
وجود الهيولى الاولى ووجود المبدأ الاول تعالى وهما في حاشيتي الوجود الطرفان فالاول فاعل للكل لكونه في كل شئ بالفعل وله كل شئ بل هو
كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها فعلية صورة يصدها عن قبول صورة
غيرها وبحسب ما لتلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدأ الاستعداد قبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة المني فمن
جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية وغيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود
يصير معدة لها القبول صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج
الى خوض شديد وتعمق تام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في غفلة عريضة من ذكره والحاصل ان الشئ كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان
اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري سبحانه لما كان في غاية كمال الوجود وشدة الحصول كان
فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام تدبرها عن
كافة الصور والفعليات كانت فيه قوة جميع الاشياء لست اقول استعدادها اذ الاستعداد هو القوة القريبة لشئ مخصوص ولا يكون الا
بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا لصورة ما على الاطلاق وانما يستعد لشئ خاص لاجل لحوق صفة خاصة بها فهي في ذاتها
محض القوة لكل شئ ومحض الاستعداد لشئ ما مطلقا ولذلك من شانها ان يقبل كل شئ ولهذا يعوق البعض لها عن بعض وانت قد علمت
فيما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى فصل جنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي والاعتراض من
الاشراقيين بان الهيولى اذا كانت على هذه السراجية من كونها محض الوجود مسلوبا عنه الزوايد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب
عنه الزوايد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى وجودا على الاطلاق معناه انها الغاية القصوى لا يكون شيئا
مخصوصا ولا يحمل عليها شئ الا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والملكات والقوى الاستعدادية لا لاجل انها قوة محضة تصدق
عليها مع الوجود المطلق فهو بهذا المعنى الوجود المطلق والامكانات لاحقة بالعدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود تام كله لا يشوب
بامر عدمي بل جميع الحيثيات الوجودية ماخوذة منه ففيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فاذن المادة الاولى هي قوة
بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض ليتصور بصورة كمالية كالجمادية والنباتية والحيوانية
وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى اقرب كانت القوى الفعالية في المادة الاولى التي هي قبل القوة
الفاعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة
الى ما بعدها من الصور في القرب والبعد في كثرة السوابق من القوى العاملة وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طبايع جوهرية وبعضها صنايع
وعادات هي احوال عرضية صادرة ملكة مثال الاول القوى العاملة في النطفة حتى تبلغ الى الغاية الاخيرة وفي الغذاء حتى يصير في اخر الامر عصبا ورباطا
وعظما ثم يكسوه لحما ثم خلقا اخر ومثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى العاملة في الشجر حتى يصير مفتاحا من القوى القالعة والقوة الناشرة والقوة
الناحتة وكالقوى العاملة في البر حتى يصير خبزا من القوة الطاحنة والعاجنة والقطعة والمرققة والخابزة وهذه القوى الفاعلية لا بد ان يكون منحا الله
التدولات ان كانت من الاول او متخالفة الصفات اذ كانت من الثاني والتي من القبيل الاول هي طايفة من ملائكة الله العاملة في الاجسام باذن الله وهي
دون الملائكة المدبرة للخلايق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلاله وجماله ولهذا ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان فيما يحتاج
الى الاكل والغذاء سبعين ملكا وهذا اقل العشرة الى مائة الى ما وراء ذلك فنقول لا بد من ملك لجذب الغذاء الى جوار العظم واللحم لانه لا يتحرك
بنفسه ومن اخر يمسكه في جوارهما ومن ثالث يخلع عنه صورة الدم ومن رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل الزايد

من خارج الغذاء ومن سادس حتى يلصق كالاتصال العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق حتى لا يكون منفصلا ومن سابع يرعى المقادير في الاتصال
واما القوى العاملة في البرجي يصير خبزا فيمكن ان يكون كلها لذات واحدة تختلف في الصفات فان قلت فهلا هو صنف من الافعال التي ملك واحد لم
افتقر الى سبعة املاك والخطاء ايضا تحتاج الى من يطحن اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يخمر
رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرقها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة
باطنا كافعال الانس ظاهرا قلنا تجوهر الملائكة يخالف خلقة الانسان لانها وحدانية الذوات والانسان ونحوه مركب من الاضداد والاخلاق
فلا يكون لكل منهم الا فعل كما في القرآن المجيد وما منا الا له مقام معلوم وفي الحديث فمنهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع فليس منهم تناقش
وتنازع كمثال الحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فيفعل ببعض الالات فعل
الاخر ويزاحمه فقد يضرب غيره براسه وقد يبطش باصابع رجليه بطشا ضعيفا فيزاحم باليد كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن
والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن مجاري سنة الله التي لا تبديل لها وكذلك يرى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه
والملائكة مجبولون على الاطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعرفة افعال الله بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة
والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخائضون في غمرات الحكمة انجر الكلام الى انموذج منها وليعذرنا اخوان البحث في الخروج عن طورهم اليه تشوقا
الى طور المكاشفة ونحنا الى عالم الملكوت **قوله** والقوى بعضها يحصل بالطباع اه الطباع والطبيعة قد يستعملان على سبيل الترادف
بمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي وح يعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد ههنا كما سيظهر من كلامه
وقد يفرق بينهما ويستعمل الطبيعة بمعنى اخص فيزاد في تعريفها قولهم على نهج واحد من غير شعور وح يخرج عنها النفوس والافلاك ويخص ببعض الاجسام
العنصرية وربما يطلق الطباع ايضا كالطبيعة على هذا المعنى الاخص واني لنفطن بمعنى اخر لهما بالبرهان وهو ان المراد المحركة سواء كانت في الكيفيات
او العنصريات قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء الحركة الارادية او لا وعلى نهج واحد او لا وهي امر متجدد الوجود
كتجدد الحركة اللازمة وبذلك يثبت حدوث العالم الجسماني وقد بسطنا القول في جميع ذلك في موضعه واما ما ذكره الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى
ما حاصله ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة الاثقال بتوسط الطبيعة ولا ارى ان الطبيعة يستحيل ان تحرك الاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة
للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها اذ الاعياء انما يكون بحسب حركة طارية على الجسم خلافا لما تقتضيه
ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة فيتبين من هذا وجود قوة الانسان هي مبدأ الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقتضي
ان يقع التجاذب في حركة الرعشة والاعياء فنحن قد اجبنا في كتبنا ورسائلنا اكثر سائر الحكمة ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة بحسب مزاجها وتسخير النفس للاولى تسخير ذاتي
لانها منبعثة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها وللاخرى تسخير عرضي قسري يخدم الاولى النفس طوعا والثانية كرها وانما يقع الاعياء
والرعشة وغيرهما من الافات والامراض في الاجساد ذوات النفس التي تحققت فيها كلتاها اي الطبيعتين كالحيوانات وغيرها فيتجاذبان لتخالف
مقتضاهما دون ما هو كالافلاك كما يشير اليه في الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها ثم ان الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على ان
انسام لان المتحرك بها اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة القوة الحيوانية والقوى الثلثة ومباديها يسمى نفوسا ولما علمت ان مبادي الافعال قد يكون طبايع وقد يكون بغيرها وهي اما الطبيعة
او العادة او الاتفاق لا غير والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ ههنا بصدد الفرق بين العادة والصنعة لانهما متقاربان
يشتبه احدهما بالاخر ففرق بينهما بان الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال مواد والات وحركات وهي نحو
غاية للافعال او نحو مبدأ فاعلي لها او نحو صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فهي التي تحصل من افاعيل وحركات
كان القصد بها متوجها نحو غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما ثم لكن يتبعها غاية اخرى من غير قصد متوجه اليها بالذات فكانها من الغايات
العرضية كالشرور ونحوها وستعلم الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضروري باحد معانيه الثلثة وليست العادة نفس ثبوت تلك
الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرر الافاعيل بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من الفعل لانها مشتقة
من العود ولكن كثيرا ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس فيقال صار كذا عادة له كما ان الصناعة ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس

في الفن الاول من طبيعيات الشفاء م

هو الطبيعة وبالارادة هو القوة الفلكية
ما حصلها على الارادة م

على نفس م

الفعل الصادر عنها بسهولة واما حصل لان كلا منهما مما يترتب على الافعال بنحو ويترتب عليه الافعال بنحو اخر وتحقيق المقام ان كل من فعل فعلا او تكلم
كلاما يحصل منه اثر في نفسه وحال يبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الآثار في النفس صارت الاحوال ملكات راسخة وصور ثابتة هي صورة
تلك الافعال ومبداها الفاعلي كالسخونة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت تصير صورة محرقة نارية تفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت
ملكة يصدر عنها الافاعيل بسهولة ومن غير روية وتعمل وكان يصدر بها اولا بتكلف ومشقة وتجشم كسب جديد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصنائع
والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التاثر ولا تم الاشتداد يوما فيوما لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف ولم ينجح التاديب
والتمرين ولم يكن في تاديب الاطفال وتمرينهم الاعمال فايدة وذلك قبل رسوخ حال هو المطلوب الا مضادة لما في نفوسهم ولاجل ذلك يتعسر تعليم الرجال البالغين
العلوم والصنايع لاستحكام صفات اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى الفعل والصورة وكانت اولا كصحيفة خالية قابلة
لكل نقش وصورة وسيعلم من مباحث المعاد ان افراد البشر انما يبعث يوم القيمة ويحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الوقوع عنهم
في الدنيا فيصير انواعا كثيرة متخالفة بعضها من جنس البهايم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه وبالجملة
هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس ههنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على رؤس الاشهاد اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
والقوى التي بالطبع اه قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اربعة اقسام كل منهما جنس اخر تحته انواع كثيرة ثنتان منها يوجدان في الاجسام الحية احدهما
فعلها على نسق واحد هي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد هي الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجدان في الاجسام الغير الحية احدهما
في النباتات والصادر منها لا على نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة
او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب
مزاجه من مزاج الانسان فان الاعتيادات مما يمكن تحققه ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقردة والببغا **قوله** وقد قال بعض الاوائل اه زعم
قوم من المتقدمين وطايفة من المتاخرين من علماء الكلام ان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم
بان هذا القايل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع الوجود موجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر
راى يبصر في يوم واحد مرارا فهو بالحقيقة اعمى انا الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئا يستحيل ان يصير بصيرا اذا الخشب الذي ليس في الحجر ان يقبل
النحت كيف يصير منحوتا فكلما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب الملخص بان هذا
الاستبعاد عند ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدأ للتغير فمبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل
فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن
تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بل لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها
بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي جزء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة
كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل ناص
على انه قد يكون لشيء واحد نحوان من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال فهي ما ذكره
لغيره بان لشيء واحد مراتب في الحصول فقوله اما ان كملت جهات مبدئيته او لم يكمل قلنا لم يكمل جميعا ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين
ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبدئية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدئية كالكاتب الذي يكتب و
ذلك المتوسط كالامي والصبي الذي تعلم بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و
الاخر كاتب بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب ضعفا وقوة في القرب والبعد من الفعل بحسب تحقق بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة
خفي على هذا الامام مثل ذلك ولمن ياتم ويقتفي به ان ينكر الفرق بين الحجر والمدر وبين الانسان المتدرب بالتمرن في تعلم الكتابة وكسبها عند عدم الاشتغال
بها في عدم كونهما مبداين تامين بالفعل كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربهما وبعدهما من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عليه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او
بعيدة او استعداد لاحدهما والاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما الاخير واعلم انه يوجد في كثير من نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوايل
قوله وغاريقوا منهم وصورة هذا اللفظ اما مفردة كانه اسم رجل ويناقيه وجود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدا وخبر وغاريقوا جماعة بقوا منهم

و لا

ولايلايمه قوله وقال ايضا بهذا قوم من الواردين بعده بجيش كثيرة والاولى الجواز ان يكون زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون
الالف بعد الواو التي في الطرف حملا لها على واو الجمع وان كان اللفظ مفردا كيعفوا ويصفحوا فحق ان كان الرجل حكيما يمكن تأويل كلامه بان المراد من القوة هي
التي ليست في الاجسام فانها لا توجد الا مع الفعل وسيعلم ان كل ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود دايما وكل ما ليس بموجود وقتا ما فهو مستحيل
الوجود والامكان هناك مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل
والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لا بد ان يكون قايما بشئ فان وجود الشئ الممكن الوجود
وجودا تعلقيا فله امكان سابق وامر اخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه متقدم على فعليته وان كان وجوده وجودا قايما
بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وسيتضح لك
هذه المعاني المتن عنقريب **قوله** الشئ الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون اه يريد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها امكان سابق على
وجودها وذلك لان امكان الشئ امر متعلق لوجوده والوجود على قسمين وجود الشئ شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار
حالة زايدة على نفسه والثاني وجود الشئ في ذاته اي باعتبار نفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود الشئ
قايم بغيره كوجود الاعراض وهي التي وجوداتها في انفسها هي وجوداتها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القايمة بذواتها فهذه ثلثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه
ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر لكونه فيه او عنه او معه فالاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمها كالانسان
وكالابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لا بد من مادة سابقة وامكان قايم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون
للامكان بهذا النحو سابق على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بشئ فلو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهرا قايما بذاته لانه موجود بلا موضوع
ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشئ متعلق الوجود به بوجه من وجوه التعلق فلم يكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشئ اذا
كان جوهرا قايما بذاته كان له مهية في نفسه مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس بحسب مهيته من باب المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس
بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشئ تحت مقولتين بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات
مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القايم معنى الامكان على هذا الفرض وجودا زايدا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده
مركب من وجودين وجود المهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فما فرضناه جوهرا كان عرضا وما حكمنا
بانه امكان قايم بذاته ظهر انه امكان قايم بغيره هذا خلف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجودها
بالقوة هذا خلف **قوله** فاذن لا يجوز ان يكون اه يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع
بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان للامكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان قائما بنفسه وهو ممتنع كما مر بل يجب
ان يكون ما يبقى قايما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع او ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول
كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل لامكانه
قبل حدوثه اما الجسم الحادث فكما انه حادثة او كما هو حادث فامكان وجوده قايم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا تراخي وجوده عن وجود صورته فامكان القائم
بمادته هو امكان صورته بالذات فالشئ الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة ان حدوثها
لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكن من المادة بوجه ومن الصورة بوجه من حصوله من المادة حصوله بالقوة والامكان وحصوله بالصورة حصوله بالفعل
والوجوب واما النفس الحادثة فامكانها متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس ككون الجسم ممكنا
ان يكون ابيض وهو بالقوة ابيض ولا ان يكون امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعا في شئ بل انما فيه امكان ان يوجد
معه معية ذاتية او يوجد فيه بعض لوازمها وقواها واثارها الغير المنفكة عنها كما سينكشف لك منها تحقيقه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى لكن يجب ان يعلم
ان الاشياء الحادثة وجودها مفتقر الى الموضوع هي متفاوتة في الافتقار اليه حسب تفاوت وجوداتها في مراتب النقصانات والقصورات فمنها ما يحتاج الى الموضوع
بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجامدية ومنها ما يكون ببعضه قليلا كان او كثيرا في بعض منه او كله ويكون بما سوى ذلك البعض
مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوة العقلية والوهمية والخيالية

حققناه وفي كثير منهما مفتقرة اليه على تفاوت لها في الافتقار فليس افتقارها الى المادة في اللمس والذوق كافتقارها اليها في السمع والبصر فالاولان
قوتان ساريتان في تمام اجزاء العضو والاخيران قوتان قايمتان ببعض العضو والشم متوسط بين الاربعة فالحاصل ان النفس لا يحتاج بوجودها الى مادة بدنية
يكون حاملا لامكان وجودها لا ينفك وجوده عن القوة الناطقة من الاثار الطبيعية والاثار البدنية اعلم ان في هذا الموضع اشكالا ذكره بعض
بعض المحققين في رسالة الى بعض معاصريه واستصعب حلها حيث قال ما بال القايلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد
بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية وينفوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل
امكان عدمها ايضا وان جعلوها لاجل تجردها عن ما تحل فيه عادم حامل الامكان عدمها كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه
عادم حامل لامكان الوجود فيمتنع حدوثها في الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا جسما ماديا حامل امكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدأ الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة
ما الفرق بين الامرين مع تساوي النسبتين انتهى ولم ندر هل اتى معاصره بجواب ام لا اقول اما الجواب على طريقة القوم فهو ان البدن الانساني المستعد
بمزاج الخاص ان يفاض عليه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا بها يحفظ بها شخصه وفي نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض
لكن وجود صورة يكون مصدرا لهذه التدابير الانسية والافاعيل البشرية الحافظة لهذا النوع الذي لا يمكن بقاؤه الا بالتمدن والتعاون ممتنع
الحصول الا بان يقترن بها قوة عقلية ذات تدبير وفكر فلا محالة يجب ان يفيض من المبدأ الفياض ولو على التبعية اذ لا بخل ولا منع ولا تقصير كيف وقد حصل
الرجحان والاولوية فاذن وجود البدن بمزاجه واستعداده استدعى صورة مقارنة متصرفة فيه ولكن جود المبدأ اقتضى ذاتا عقلية مفارقة او ذات مبدأ
مفارق وكما ان الشيء الواحد يجوز ان يكون مجعولا وغير مجعول من جهة اخرى كالوجود والمهية المتحدة به ويجوز ان يكون جوهرا وغير جوهر كافراد نوع
جوهري بسيط من حيث جنسها وفصلها فليجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة مادية من جهة فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات
ومادية من حيث القوى العملية والافعال فهي من احدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زايلة بزواله واما من حيث حقيقتها
الاصلية او مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض الماديات ومثالبها الا بالعرض فهذا
هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهله واما الذي رأيناه واخترناه بعد ذلك الزمان في تحقيق المقال ودفع الاشكال هو ان للنفس
الانسانية مقامات ونشآت جوهرية بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم الخلق والتصوير وبعضها من عالم التخيل والتقدير فالحدوث
والتجدد انما يطرأ لبعض نشآتها السافلة دون العالية فانها متدرجة في الوجود وليس حال النفس
في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها الى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها اذا تاملت وتعقلت
كمثال الطفل وحاجته الى الرحم والام اولا واستغنائه عنهما اخيرا وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه
اخيرا فلا انيا في بقاء النفس فساد البدن المحتاج اليه اولا الا ترى ان في شيخوخته فعلها الخاص وهو اقتناصها للعقليات والنظريات تعطل
شبكة القوى والحواس **قوله** وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل يريد اثبات القوى المباشرة للافعال والحركات في الاجسام كلها
اعلم ان الفعل والحركة اما ان يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر عن شيء بالعرض ان يكون المصدر له بالحقيقة
قوة في شيء اخر يجاوره هذا الشيء او يرتبط به مجاورة او ربطا ما فيسند اليه ان يتحرك بحركته ويسكن بسكونه كجالس السفينة ونحوه والذي
يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه بالقسر ام لا والمراد بالقسر ان يتغير طبيعة الجسم بامر مباين له غريب عن ذاته وعما يقوم به ذاته
كالحجر المرمي الى فوق بقوة الرامي وفعل المعد اياه للحركة والذي يصدر بالذات من غير قسر لا يخلو اما ان يكون صدوره عنه بارادة ام لا والفاعل
في الاول نفس وفي الاخر طبع اذا تقرر هذا فنقول كل جسم صدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فهو اما بالارادة والاختيار او لا بالارادة والاختيار
وعلى اي الوجهين لا بد ان يكون بقوة مغايرة زايدة على نفس الجسم بما هو جسم اما على الاول فذلك بين لا يحتاج الى البيان اذ لا خفاء ان في الاجسام الحيوانية
شيء غير الجسمية يصدر عنه افعالها وحركاتها الارادية كيف وقد يكون افعالها خلاف ما يقتضيها طبيعة جسمها الذي هي فيه كالحركة الى فوق واما
على الثاني فلان الفعل الذي صدر عن الجسم لا بالارادة اما ان يكون فاعله نفس ذلك الجسم بما هو جسم او امر مفارق له او امر مباين له والمباين
اما جسم او امر مفارق عن الاجسام فهي اربعة اقسام اما الاول ففاسد لان هذا الجسم يشارك الاجسام في كونه جسما ويخالفها في هذا
الفعل فلا بد ان يكون صدوره لامر زايد على الجسمية وهو المراد بالقوة وصدوره عن قوة والمفروض خلافه هف واما الثالث فلانا اذا فرضنا

صاحب الرسالة هو العلامة الطوسي نصير الدين بعثها الى معاصره الخواجه الفاضل الخسروشاهي شمس الدين والعزيز(؟) وسال عنه فيها المسائل ... اعلى الله مقامه

فان المقسم هو الذي يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر والفعل الصادر بسبب التباين الجسمانية لا يخرج عن هذين واما الرابع فلا يتجه لتساوي نسبة ذات المفارق الى جميع الاجسام والمواد اما ان اختصاص هذا الجسم بتوسط في صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فلزم الاشتراك المذكور ولما علمت او لقوة فيه زايدة على الجسمية وهو المطلوب وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها مبدأ قريبا او لقوة في ذلك المفارق وتلك القوة اما ارادة مخصصة او ليست كذلك فعلى الثاني يكون حكمها حكم ذات المفارق في بعض الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما عن الاول فتعلق تلك الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام اما لتميزه بخاصية بها يمتاز عن غيره فيختص هذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف والامور الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع وكلامنا في الافعال التي تسمى افعالا طبيعية كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصة اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان الشق الاول فهو المطلوب لانه ثبت في الجسم مبدأ موجب لصدور الفعل وان كان الثاني فهو ايضا يستلزم المطلوب لان الذي يفعل فعلا في الاكثر فاختصاصه بذلك الامر يقتضي رجحان ذلك الفعل على تركه وبرعيل الحجة صدوره فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لا بد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتي فيكون المبدأ موجبا والتخلف في الصدور دائما يكون لعايق غريب وفي الفسكر يكون دائما ولا اكثريا كما ثبت في الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيره اما دائمي او اكثري وكلامنا في الفعل الذي لا يكون بالقسر ولا بالجزاف وقوله وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى اه يعني حكم كون الفعل الكثري الوقوع من شيء وحكم كونه اولى به كلاهما واحد في استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذي الخاصية صدوره منه بها النسبة والنوع من لا صدوره او من صدوره ضده فهو بتلك الخاصية اما موجب له او مرجح والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض والذي بالعرض هو خارج عما نحن فيه فبقي ان يكون بالذات والذي يكون مرجحا بالذات لصدور فعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة وهي المراد من القوة فتلك القوى هي مبدأ الافاعيل الجسمانية سواء كانت مشاركة من العلل البعيدة بان يصدر القوة اولا من المفارق ثم يصدر بهما جميعا الفعل او بتوسطها بين تلك العلل وبين الفعل حتى يكون هي المبدأ القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق عظيم ربما يلوح لك منه شيء بتتبع ما بيناه في مسألة الجبر والقدر ثم ان لقايل ان يقول انكم اثبتم القوى المختلفة في الاجسام لاجل اختلافها مع اتفاقها في الجسمية فاذا كان الاتفاق في الجسمية والاختلاف في الافاعيل يقتضي اثبات القوى فاثبات القوى ايضا يستدعي اثبات قوى مختلفة لم قبلها ليجعلها هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان تلك القوى التي هي مبادي الافعال ان كانت اعراضا متأخرة الوجود عن الاجسام فالحال كما ذكرت ولكن هي او مبادئها صورة مقومة للاجسام الطبيعية يتحصل بها الاجسام انواعا والجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس للفصول المختلفة ولا استبعاد في كون ملزومات مختلفة لها لازم مشترك اعم منها فان سميت تلك المبادي اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلوب فلا مضايقة فيها وقد مر في مباحث اثبات الصور ما يفي بدفع هذا الاشكال وامثاله **قوله** ولنؤكد بيان ان لكل حادث مبدأ ماديا اه اعلم ان لكل حادث مبدأ فاعليا ومبدأ ماديا والمبدأ الفاعلي هو الذي يجب صدور الفعل ان لم يكن مانع والمبدأ المادي هو الذي يمكن ويصح صدوره عنه وعند عدمهما جميعا يمتنع الفعل وعند وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات مبادي فاعلية هي المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان بصدد ان يثبت لها مبادي مادية وقد مر من الكلام ما امكن الاكتفاء به في اثبات هذا المقام عنده فع ما ذهب اليه طائفة من ان القوة مع الفعل دايما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه ولا جله قال ولنؤكد وذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم في الانكار لهذا الباب كانكارهم واصرارهم في باب اثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجزاف والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد علمت ان الارادة العالية لا تخصص شيئا الا بمخصص فيه ولم يعلم هؤلاء القوم ان امكان الارادة الجزافية مضر في باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاده لا في المبدأ ولا في المعاد ولا في حسن وتقبيح قبيح لفعل ولا في تصديق ونكذيب لرأي فهذا الذي عام الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد اذ عاما من شره في الدين وضرره على عقايد المسلمين ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث وغير الحادث منحصر في الباري جل اسمه وعلمه واسماؤه الحسنى لا على وجه يقوله الصفاتيون القايلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقوله القايلون بثبوت الاشياء المنفكة عن الوجود ولا على وجه يقوله المشاؤون القايلون بالاعراض القائمة بذاته يسمونها الصور العلمية الالهية ولا على وجه يقوله الافلاطونيون القايلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة

بذواتها المتباينة الذوات المتباينة لذات الاول تعالى بل على نحو اخر بيناه في اسفارنا الالهية وقد يخبط بعض المتاخرين فقالوا الحادث اذا قيل له اول يعني به ان لزمان وجوده اول والقديم ما ليس لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس وجوده زمانيا واما القديم العرفي وهو ما يطول مدته فانه بالحقيقة حادث فلزمان وجوده اول وقد يراد بالقديم ما ليس له مبدء اصلا فلا قديم بهذا المعنى الا الواحد وما سواه حادث حدوثا ذاتيا بما مر فعلى الاصطلاحين كليهما لا يخرج شيء من القدم والحدوث جميعا واما الحادث الزماني فكل واحد منه يتقدمه امكان وجوده وموضوع لهذا الامكان والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الحدوث الوجوبية لو ليس امكانه السابق نفس عدمه فان الممتنع ايضا معدوم وليس بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه وليس ايضا امكانه عدمه نفس هويته لوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالفه هويته ومهيته ومنها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثا ان الامكان معنى من باب المضاف والحادث قد لا يكون كذلك ورابعا ان امكان الشيء الحادث حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حاصلة قبل الوجود وليس الامكان ايضا نفس قدرة القادر عليه فانه لا بد ان يكون ممكنا حتى يقدر عليه ويصح ان يقال شيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن فلو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول فكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او غير ممكن لانه غير ممكن وايضا القدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وايضا لو كان امكان الشيء عين قدرة القادر عليه او عين مقدوريته لما امكننا العلم بامكانه بنظرنا في نفس ذلك الشيء بل بان ينظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا والتالي باطل لانا كثيرا ما نستدل على كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كانا الموضوع واحدا لاستلزام كل منهما الاخر الا ان احدهما حال الممكن باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا وتقرر ثبت ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء قادرا الان القدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وهو ظاهر وحين كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل فهو اما معنى موجود واما معدوم والثاني باطل والا لم يسبقه امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة وانه قد يكون الامكان لامكان سابق وليس الامكان طبيعة يقوم بذاتها اذ لو كان كذلك لما اتصف بها شيء فانه ما كان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره ولا يصح ان يكون شيء واحد تارة يقوم بنفسه وتارة يحدث في محل فيحل فيه لما برهن ان المستغنى عن المحل لا يتصور ان يحل ابدا وايضا الامكان كما مر معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس مضافا واذا ثبت ان امكان الشيء ليس مفارقا عن المحل ولا جوهرا الا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي يسبقه لا بد ان يكون في موضوع ولا بد ان يكون ما فيه امكان الحادث له تعلق ما بالحادث اذ ما لا تعلق له بشيء اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشيء اولى من غيره فكل حادث يسبقه امكان وجوده وحامل لامكانه وذلك الامكان الذي في الحادث يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا او مادة وهيولى وغير ذلك كالبدن باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة للمعنى الاعم فيقال كل حادث مسبوق بمادة ولا محالة فلا بد في الكل من مادة لا مادة لها وهي الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او ابسط منه كما عند المشائين قالوا والهيولى لا يصح حدوثها والا لكان يسبقها هيولى اخرى فامكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال وايضا يعود الكلام اليها ويتم الهيولى او هو ايضاح والحاصل انه لا يحدث الا ما له قوة وجود في هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة او في المادة كما مر والحادث يفتقر الى المادة من وجهين احدهما الان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل او ما في حكم القابل واستعداده لحصوله بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة لا في المادة فلا يحتاج عندهم الا من جهة واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث في وقت ما لاستعداد ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه اخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا الوجهين بترجح الحدوث بحسب الاستعداد والتقوم اذ كمالات النفس عندهم اعراض قائمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل هيهنا وحاجتها لا لانها الذاتية ومقومها من جهة واحدة هي جهة الرجحان واما ما في المادة ففي تقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في تقوم المهية واما ما عن المادة ففي تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقايقها الخارجية كالماء والهواء اذ ليس الماء الخارجي مجرد صورة المادة قبل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا تعقل الا بالجسم فالحادث عن المادة يقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكائنات الفاسدة واحدة والا لكان الفاسد فسد مع مادته لكان حدث مع مادته فحدث الحادثات دون استعداد سابق ولتادى ذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان

فالمادة هي مقوم الوجود ... فيصح المادة لانه مقوم الماهية

هو

هو ممكنية الشيء لا غير وهو بمعنى واحد حصل في المبدع والكاين لكن ما به الممكنية قد يكون نفس مهية الشيء كما في المبدعات وقد يكون صفة في قابله وهيولاه اذا
عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها له وهذا كالصحن بيتا او سعة حوض فانه صفة البيت والحوض اذا احضر في الذهن واحضر قدر ما
وسعهما من الرجال او الماء كان امكان وجودهما فيه بهذا ينحل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات
كما مر وكذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحن معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان الجواب انها بالقياس اليها هي امكان له
وقوة عليه بمعنى عدمي والصحن بالقياس الى ما يسعه من الرجال لا بالقياس الى الوجود معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا والامكان
الذي قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي وهو غير القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين
موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذي يعدم عند الفعل فهو في نفسه معنى وجودي فله سبب ولا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر
وهكذا من غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا على ان توجد فانها قوة محضة في امكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل
شيئا فانما هي فعل لا محالة فاعلم هذه الدقايق فانها نافعة جدا ولا تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح الاتي كتبي مع لواحق ومتفرعات هي العمدة الوثقى والنور
الاسنى والحكمة العليا والمعرفة القصيا **قوله** ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها نوهم ان المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكور
في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشأ هذا التوهم هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادي الافعال وان القدرة ضرب
من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال الممكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم
المهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة
على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا ذاتا او زمانا فجعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وتشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ
عنهم وعمدة ما حملهم الى ذلك ما وجدوا في البزور والنطف انها قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا يقوم بذاتها
لانها من حيث هي كذلك اعدام الملكات فلا بد فيهما من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فنقول ان الامر في الاشخاص الجزئية الحادثة
كما ذكروه فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده الا ان قوة زيد قايم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني وتقدم الفعل على
القوة تقدم ذاتي والتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والتقدم بالزمان علة بالعرض كما ستعلم في المقالة الثامنة
فما بالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا ويكون قبلها بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص اخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا
من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالتقدم من الانسان سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة
فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكاينات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا
امكان وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس مهيته من حيث هي هي وليست باعتبار
نفسها مجعولة ولا متعلقة بشيء اصلا بل المجعول والمفاض بالذات هو الوجود لا غير فما لم يكن وجود لا يعقل مهية لكن اذا تحقق الوجود والمهية من علة فللعقل
ان يلاحظ المعاني الثابتة لها الصادقة عليها لذاتها بلا جعل وتاثير وهي المسماة بمهية الشيء اذا لاحظها من حيث هي هي فحدها في ذاتها لا موجودة ولا
معدومة فيصفها بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح وسبب لتساوي نسبتها الى الطرفين فحكم عليها بعد الامكان بالحاجة
الى السبب ثم وجدان السبب ما لم يكن موجبا تاما لا يمكن حصول نسبة الموجودية اليها فحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة فالوجوب بالقياس اليها الى نسبة
الموجودية اليها متاخرة عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية وانت تعلم
ان كل ما اعتبر من المعاني في الاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كان حاله بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة اليه وهذا
لا ينافي تاخره عن ساير الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدايمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متاخرة عن الفعل
بجميع وجوه التاخر منها ما علمت انها اعراض في لا يقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قايم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يكن
مستعدا لقبول شيء اذ الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شانه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة
ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد ان يصير
بالفعل بعد القوة من مخرج اخر يخرجه من القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دايما وكثيرا ما يكون القوة
يخرج الى الفعل بشيء من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد يبرد فيوجد منه بارد وكما ان ايضا

منها نار والانسان يولد منه انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا للامر بالفعل ليس من جنس فعليته متاخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته
بل من نوعها ففي النطفة مثلا قوة مقارنة لصورة معدنية تقوم بها ليست من جنس فعليتها ومتاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هو من نوع الفعل
وكذا الحكم في البزر والشجرة التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم
الفعل على القوة اعني ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهي الوجود الذهني فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة
ولا يحده الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة متلاقية بزوايا قوايم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقلها ولا يمكنك
ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة
عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شيء
او عدم كمال للشيء اما بالذات او بالعرض والشر بالذات من كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا محالة وقد فرض شرا
محضا هف فالشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال لما من شانه ان يكون له كالقوى التي هي اعدام الملكات كالجهل البسيط
والضعف والتشويه في الخلقة واما لانه سبب مضاف للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور الواقعة
في هذا العالم هو الالم لان الادراك وان كان من افراد الوجود كما تقرر والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع المهية فادراك المنافي يكون وجود
المنافي ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان حضوريا كان وجود العين المنافي في النفس
كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا او فقد العلوم والكمالات للمدرك لها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود
كل امر هو تاكده فهذا الوجود من افراد مهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها و
الحاصل ان اكثر الشرور الواقعة انما هي في الامور التي هي مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن في الوجود امور معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات
والغايات ضرورية حاصلة للاشياء موجودة معها فلم يكن شر بوجه من الوجوه ومما ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل
خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله فكمال الشر شر من نفسه واما الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه
ونقصه قوله قد علمت حال تقدم القوة اه تاكيد لما ذكره صريحا وتصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية
فيتقدم زمانا على الفعل الذي هي بالقياس اليه لكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له تقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوان
التولدي والنباتات المتكونة من غير مبدأ من نوعها او جنسها ولكن لا بد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات و
من مقارنته لها في الزمان بما يخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا تقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض
لم يكن خروج شيء من القوة الى الفعل فالفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم
ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى ما لا يشوبه قوة اصلا
في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته عند قطع غيره عنه وهذا شان عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه وليس هذا من تنزه الاول جل اسمه
والى ما يقارنه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل تارة في وجوده وبالقوة اخرى كالصور
والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل شيء واليها انتهى جهات القوة والاستعداد كما الى الواجب ينتهي جهات الفعل
والكمال فانظر الى حكمة الصانع والحكمة الالهية ولما كان غير جائز ان يقف جوده على حد متناه سيما وراءه الامكان الغير المتناهي وجد منه هيولى ذات قوة
غير متناهية في الانفعال كما له قوة غير متناهية في الفعل وكان لا بد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد
اسبابها يكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون حدوثه عين البقاء فوجدت اشخاص جرمية دائمة الحركة الذاتية والوضعية الدورية لاغراض علوية
يتبعها استعدادات غير متناهية ينضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال
والاباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعلل والمعلولات واجبة النهاية ولا يحصل
من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية واجبة النهاية ولا يحصل من العدد وكان ينقطع الفيض ويقف الوجود على ذلك المبلغ
ويقف عنده فيبقى في كتم العدم امور جمة غير متناهية ويبقى الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل فواجب الوجود نظم النظام
ورتب الاكوان والاجسام وحفظ نظامها باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جائز

خروج الممكن منهما دفعة ترون الابدان ولا مع الابدان لتناهيهما عددا ومقدارا فيجب الاستعدادات يحصل من واهبها قرنا بعد قرن دائرا الى ان يجعل ربها
واما سعيدة منعمة اذا كملت او شقية معذبة ان نكست رؤسها **قوله** في التام والناقص الموجود اما تام واما ناقص والتام اما فوق التمام او لا
والناقص اما مستكف او لا والتام في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شيء يتمه
ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كماله ما فضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا فهو تام فقط والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل
عن ذاته وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين خارجي فهو الناقص الغير المستكفي والتام يناسب ما بالفعل
والناقص ما بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني مما يتصور في كله
او بعضه في اكثر الانواع بحسب حيثياتها وصفاتها من الكميات والكيفيات وغيرها ببعض الوجوه الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة
الوجود والموجود بما هو موجود قالوا التام هو الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به وفوق التمام هو الذي وجوده في افضل ضروب
الوجود ومع ذلك يفضل عنه الوجود الفايض على ساير الاشياء والناقص المطلق الذي هو ليس له كمال الوجود الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل
يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمال شيئا فشيئا وكمالا بعد كمال الى لا نهاية من علل وجوده ومقومات ذاته
ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل من معنى آخر سابق بل بطريق اطلاق الاعم على بعض افراده بان يكون الكمية او العدد او الزيادة المفهومة
من لفظ التام والمعتبرة في حده وكذا القصور والفقد والنقصان المفهوم من لفظ الناقص ما هو اعم مما هو بالذات وبالعرض او بالحقيقة او بالاعتبار
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه انتقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام
كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاعداد فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمتصلات فيقال هذا تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
الاشبار والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيقال هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فيقال هذا تام الوجود
باعتبار ان قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي لوجود على الاطلاق كان للوجود انحاء واحادا متعددة توهما او فرضا او
مجازا او الكل حاصل له ابتداء فهذا صفة الواجب والذي قبله صفة المفارقات العلية العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد والحكماء اذا
استعملوا التام او الناقص ارادوا به المعنى الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان فيه نقلا من معنى مخالف
لهذا المعنى الى هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والتم الموضوعات لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحرارة
حرارة وكمال الاعمى عمى وكمال الحيوان نفس دراكة وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادلة سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذه الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل او التشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء جزء المعنى حقيقي لشيء آخر فالمعدود كونه العدد
المعتبر في معنى الكمال ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمشتبه فيهما غير صادق لولا التشبيه اقربيا او لا وذلك كما يوصف
القوى بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الآثار والافعال فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه
في غاية التنزه من الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة واحرى ثم التجوز
والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من باب الحكيم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما
كان التمام يلزمه التناهي الى غاية ونهاية فيكون للشيء التام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد البتة فالجمهور لا يقولون بعدد او ذي عدد هو اقل
من ثلثة انه تام ولا ايضا انه كل وجميع فالثلثة انما صارت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور
الثلثة فيه فان اعتبر فيه مبدأ او وسط فلم يكن ذا نهاية فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدأ ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان
كانا وسطا ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او
اكثر قليلا كان او كثيرا الا ان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدأ والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا
يكون لعدد واحد مبدآن ولا منتهيان انما جاز ذلك لعددين مختلفين فيكون العدد ذا مبدأ ونهاية وواسطة هو اقصى ما يمكن ان يقع في تمام
هذه الامور واتم ما يوجد فيه هذا الترتيب ولم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مزية
لبعضها على بعض فان تفاوتها في كون الواسطة في بعضها اكثر وفي بعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان كون الواسطة كثيرا

لا يوجب كونها اتم وساطة ولا ايضا كونها قليلا يوجب ان يكون اضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونها واقعة بين
طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما ترى انما يتصور في طبيعة عدد مخصوص لا بما هي طبيعة واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية
لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد الا وامكن فوقه عدد اخر يشتمل من جنس وحدانه ما لم يوجد فيه فالعشرة تامة في العشرية ناقصة في العشرينية
وغيرها مما هو فوق العشرية واعلم ان لاهل الحساب استعمالا اخر للفظ التام والناقص والزايد فالتام كل ما يكون كسوره الصحيحة مساوية
له كالستة فان له نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد كالاثنى عشر
والزايد ما هو بعكس الناقص كالسبعة ثم ههنا بحث وهو ان التام عند الحكماء وهو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن له
مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته وبسبب الغير
فلم يكن فوق التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما ان كلا منها موجود بالحقيقة وان كان بسبب الباري
فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة الباري اياها والعجب من جماعة من المتاخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا موثر في الوجود الا الله
ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون فانه مدرك لعزيز المسالك حيث ان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الوجودات
المتخالفة الحقايق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب وفي ما يليه من خلفاء الله ومقربيه
كما ان الوجود شامل لهما لكن على وجه الشدة والضعف قال الله تعالى إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً والخليفة نائب المستخلف يفعل ما يفعله لكن
على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشان العقول القادسة افاضة فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي اذن فوق التمام مع انها دون
الاول بما لا يحيط به عقل **قوله** ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى آه هذا القول الى اخره واضح المعنى غني
عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من الحكاية فايدة يعتنى بها ويليق ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية
ودقايق المعارف البرهانية مما خص به الاولياء الكاملون والحكماء الشامخون الراسخون في العلم والحكمة الاخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام
ونور الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ ضاعف الله قدره اراد ان يبسط في الكلام ههنا جريا
على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفاء من ايراد المقاصد على سبيل من البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يحضره في الالهيات مثل
ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جمعها مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة حجم ومن القبيح للمتكلم في هذه العلوم ان يطول
في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباري ميناس وغيرها حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظايم الامور وحقايق
الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعمدة الوثقى قصر ووقف واهمل في ايراد كثير من المهمات فيها واخطأ في بعض ما اورده من المواضع
والابواب التي لا يسع للانسان الا اصابة الحق فيها ودرك الصواب فيجب على الحكيم ان يكون اكثر اعتنائه بالامور المهمة ان اتفق له الخروج الى امور
غير مهمة كان زيادة لتحقيق القدر المهم وكان سقراط معلم افلاطون الالهي مع جلالة شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه في الحكمة والبرهان
مقتصرا على العلوم الالهية مقصرا في التعليميات وغيرها معتذرا في اخر عمره باني كنت مشتغلا باشرف العلوم علما منه بان ذلك هو الذي يصير
به الانسان مستحقا في الملكوت دينية العالم العلوي صايرا من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة الله في الارض والسماء **قوله** المقالة
الخامسة الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال المهيات وهي الامور التي يعرضها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل
واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ونحن قبل الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد
والاصول المحتاج اليها في هذا الباب مما ذكره هذا الشيخ في ايساغوجي موردا اياها على وجه التلخيص ليكون تذكرة ومعينا على التحصيل موجبا
للتسهيل لمن وفق له والتيسير على الطالب البصير لها خلو لا جله وهي هذه الاول ان الموجود من الاشياء اما انيات او مهيات والوجود كما علمت ليس بحسب
المعنى الانتزاعي فان الوجود هو بالحقيقة امر بسيط وليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحت ذاتي لنفسه واما المهية
فالمراد به المعنى الكلي والمفهوم الذي من شانه ان يعرضه الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن وقد اختلف في انها هل هي موجودة ام لا والفلاسفة
على انها موجودة والمتكلمون على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض تابعة للوجود في الجعل والموجودية
اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا انحاء الوجودات وهي الموجودة بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات
بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذاتي مشتركا كان او مخصوصا وبعضها في مرتبة متاخرة عنها ويقال له العرضي عاما كان او خاصا الثاني

كان باعثه تحقيق القدر المهم
وتعيينه لطالب السعادة

المقالة الخامسة في

ان المهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي لا يحايلتئم حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف
بثبوته وتحققه والا التركيب كل من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملا على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لا بد من واحد من جنس
الوحدات التي بالفعل هي منها لا الواحد الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء
غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي غير الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ان يكون كل واحد منها ايضا مركبا من شيئا اخر
وهكذا بالغا ما بلغ غير منتهٍ الى واحد ايضا هو بسيط حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متحققة كانت
مترتبة ترتبا فيجري فيها براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف والحيثيات وذي الوسط والطرفين وغيرها فظهر ان البسيط موجود
سواء كان جزء الشيء او لا مثال الذات الباري ومهيات الاجناس العالية وطبايع الفصول البسيطة كما سيأتي تفصيلها الثالث ان البسايط هل
هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا اخر واستدلوا عليه بان
السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه
غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض وهو ان السواد كما ان له حقيقة فكذلك الوجود وكلما فرض انه
المجعول والاثر فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان لا يكون حقيقة السواد مجعولا
ولا وجوده مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هف وان قيل ان المجعول ههنا اتصاف المهية كالسواد بالوجود او انضمام الوجود بها
قيل ان هذا ايضا مغالطة لان ذلك الاتصاف والانضمام او اي معنى يمثل له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كلما يفرض مجعولا فله حقيقة
سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق
حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من المهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة
بل هو حال الارتباطية بين المهية والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به لا بان يجعل
نفس الصيرورة بحقيقته التصورية بل بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه
وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المراة والمرئي فالمراة بما هي مراة
الة النظر والملاحظة وليست مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت مرئية وانسلخت عن كونها مراة وهكذا الفرق
ايضا بين التصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصور في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور
الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عبارة عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلثة جميعا وحصولها في الذهن
لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق بل هو عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب فصيرورته كاتبا بان يكون الطرفان ملحوظة بوجه ارتباط احدهما
بالاخر بان يكون النسبة مقصودة بالعرض اي على وجه هي نسبة مقصورة الى متصوره ونسبة المتصور الى المتصور لا يمكن ان يكون متصورة والا انعزلت
عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا اسندت او اسند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال التصديقات في الذهن
بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررناه هذا غاية ما تقرر به طريقتهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا
والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية في جعل المركبات الخارجية وصيرورة بعضها بعضا
بعد تحقق البسايط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف لا البعض ولا المجموع الا انه لا بد له
من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل اللون
ولكن لا بد من وجودهما حتى يجعل احدهما الاخر وذهبت اخرى الى ان المهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية قالوا ليس ان الجاعل
يجعل المهيات موجودة بل يجعلها فقط بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس المهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود بناء على ان الوجود ليس
امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة المهية وكونها بالمعنى المصدري فلا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي يقال ان السواد
سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول به اذ الذاتي غير معلل لكن كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه
مفتقرا الى الغير وكونه سوادا او لونا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه وكل من اتى بعدهم والمتاخرون

بل التصديق

الا القليل منهم وهو تحريف سخيف من الاول كما سيعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس الماهية ولا اتصافها بالوجود اما الماهية
فلانها لو تعلقت بالجاعل لما امكن ان نتعقل شي من الماهيات المجعولة الا مرتبطة بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم
ان يكون المجعول من الامور الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الشي الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف وكون ماهية واحدة
تحت مقولتين بالذات والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم واما الاتصاف فلما مر بل المجعول بالذات جعلا بسيطا هو الوجود اذ هو الموجود بالذات
والماهية مجعولة بالعرض كما هو موجود بالعرض ولا يلزم هيهنا شي من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل
وان يكون تعقله بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج الامكان ولا يتصور بين الشي ونفسه قلت الوجود في كل شي
نفس هويته الشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شان من شؤن جاعله متفرع عليه لا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو
مفيضه وليست حقيقته الا نفس التعلق بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن فهو امر كلي والوجود بمعزل
عنه لذاته وامكانه عبارة عن افتقاره لقصوره الى جاعله لا غير والمضاف وكذا كل مقولة هي من اقسام الماهية المعروضة للكلية والوجود ليس بماهية للشي
كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا كما لا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق بين ما هو جزء للماهية المركبة وبين
ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون احدى تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم
عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تركب منها كان بطلانها معلولا لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها
بطلان احد منها وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فاذن اجزاء حقيقة المركبة متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود
وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور تقدم اجزاء الجملة عليها فكما يجب تصور
تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متاخر عن حصول الاحاد فيلزم ان يكون
العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن تاخرها عنها وجودا
وعلما خارجا وذهنا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنا يلزمها لازم اخر فالاول هو كونها بينة الثبوت
للماهية لان البين للشي هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور ذلك الشي والذي لا ينفك عن الشي ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو احق
من كونه لا ينفك والموصوف بالاخص موصوف لا محالة بالاعم فالذي يتقدم تصوره على تصور الشي كيف لا يكون بين الثبوت له عند تصوره واما
الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب جديد لاجزاء الماهية المركبة اذا تحققت كانت مفرداتها متحققة لانها سابقة عليها فكيف لا يستغني عن سبب جديد بل
اللازمان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب
الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعني بكونها بينة الثبوت واستغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعني باستغنائها عن
السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشي بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني فظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء الماهية كونها متقدمة
عليها في الوجودين او العدمين وهذه الخاصية يستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو البين
وان اعتبر في الوجود العيني فهو الغني عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية
هي مطلق الوجود ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء الماهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا
عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعهما واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل
اليس المعجون يكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر فنقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صار كالجزء
الواحد الذاتي هو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون
كل من الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى بعض لا على طريقة الدور ليحصل من اجتماعهما حقيقة
واحدة واعلم ان فضيلة كل مركب بفضيلة جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت عرضا محتاجا الى الاخر والاجزاء موضوعة
لها كان المركب مركبا غير طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كانت الحاجة فيهما لا على نحو الدور
المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك المركب وحدة طبيعية ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل
افتقارا الى المادة كان المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من افعالها

كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية بل في بعض افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهذا غاية درجة الحقيقة المركبة كالافلاك
ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف والخلوص ثم يتجاوز ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي
واعلم ان اجزاء الماهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه وقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه يشارك البياض في اللونية ويخالفه في كونه قابضا للبصر
ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فالسواد مركب في نفسه عن اللونية وقابضية البصر ولو كانت اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا
ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية المحضة في القابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فعلى الاول
فعند اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة اولا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية
والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء القوام للشيء
المحمول عليه خارجة عنه وذلك مح واما اذا كان الجزءان او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا له فان كان لونا مخصوصا
مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا اخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان انضم اليه فصل
او حدثت هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك مح فثبت ان اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي فهما
موجودان بوجود واحد بل ذلك التميز انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف التركيبات اجزاء الماهية اما ان يكون متصادقة اولا
والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحساس
والمتداخلة الغير المحمولة كمادة المادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة و
الصورة للمركب منهما مادة وصورة وكالاعضاء للحيوان والاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك
مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر مخالفة لساير الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد وان يمتاز عنه
بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو ظ كالانسان مركب من بدن هو مادته مبدأ
جنسه القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته مبدأ فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال
السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثلا المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلاع فالسطح جنس
والاضلاع الثلثة فصله بل كونه محاطا بثلثة اضلاع فصله لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود ممتاز
عن صاحبه واما ان الجوهر هل يكون من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا ان ذلك ممكن كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق
ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل من المركب العقلي يمكن
اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحسبه محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط
كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل اخر مستدلا بان الشجر اذا قطع و
الحيوان اذا مات يزول عنه فصله وهو النامي او الحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم
الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الرحى واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي
لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير
محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة
لوجودها ومعنى بقاءها مع توارد الصور عليها انها لضعف وجودها يكفيها لحوق صورة ما اية صورة كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد
بالفعل باق بالعدد كساير الامور الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء متضمن له وما
فوقه فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف
وهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطايف انيقة ذكرناها
في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم الاسرار **قوله** فصل في الامور العامة وكيف وجودها اه الموجودات اما وجودات واما ماهيات
وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود لا ذهنا ولا عينا خلافا للقائلين بشيئية
المعدومات من [illegible] ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل بيان معنى الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان الماهيات التي يعرض لها الكلية

والعموم

والعموم هل هي موجودة في الاعيان او لا وما نحو وجودها وكيف يوجد والموجود لا بد ان يكون امرا متعينا شخصيا وكيف يوجد امر واحد مع المتقابلات والاضداد في امكنة واحياز مختلفة ووجه مناسبة هذا المبحث للذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب القوة والفعل فان الكلي موجود بالقوة فانه ما لم يصر جزئيا بانضمام التشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام التشخص اليه يصير شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه المهيات الكليات من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فلذلك لان الموجود بما هو موجود صالح لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلي او فرسا كذلك او ملكا او نفسا بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا خاصا طبيعيا او تعليميا ولا الاعم من الوجود المطلق صالح لشيء منها الا بعد ان يصير موجودا مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود هذا ولا ينافي كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية ولا ينافيا في عدم كون الموجود بما هو انسانا معينا وفرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد ان يصير طبيعيا واقعا في المادة والتغير او تعليميا واقعا في التقدير والكمية **قوله** فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة او قد يذكر للكلي معان ثلثة احدها المعنى الذي له افراد بالفعل يحمل على كل واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى الذي امكن ان يكون له افراد كثيرة يحمل عليها وان لم يكن شيء منها موجودا كمعنى البيت الذي صنع من الذهب فجاز ان يوجد له كثير من الافراد وان لم يوجد شيء منها من غير مانع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو فرضه متعددا مانع عقلي وسبب خارج من نفس مهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والاولى ان يحمل هذه المعاني الثلثة من اقسام معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلي مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ والدلالات اهل اللسان ليس من باب الحكيم فان مناط كون الشيء كليا وملاك الامر فيه هو كون مفهومه وماهيته كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو كونه وجودا وانية او ذا وجود وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود نفس تصوره لا يابى العموم والاشتراك بين كثيرين سواء كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها ممتنعة وبعضها ممكنة والممكن منها واحدا او كثيرا والواحد الممكن موجود ام لا والكثير الممكن اما متناه او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي وهي ازيد من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكلام في آخر هذا الكلام مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول على كثيرين يتحقق في ساير المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للبواقي وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله الاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال الكلي واقسامها الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول البعيدة والقريبة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك وهذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه لا يوجد ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية التي من ثواني المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي هي في الدرجة الثانية في المعقولية فكما ان الفرق حاصل بين مفهوم الكلي المنطقي وبين مفهوم الكلي الطبيعي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وهو مفهوم الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم حتى الجزئي الحقيقي على ما قال **قوله** واما الجزئي المفرد فهو الذي ذاته المراد من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا بخلاف الجزئي الاضافي وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات زيد مشارا اليه وكهذا السواد مثلا او لم يمكن كذات الباري جل ذكره والذي امكن تصوره سواء كان بحسب الحس فقط كزيد المشار اليه وهذا الشمس او بحسب العقل فقط كهوية العقل العاشر مثلا فان صورة زيد المشار اليه لا يمكن حصولها في العقل ولا صورة العقل العينية يمكن حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصوره متصور لا يمكن له فرضه صادقا على كثيرين لامتناع نفس تصوره المطابق لهويته الشخصية عن ذلك واعلم ان منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشيء وجودا خاصا او ذا وجود خاص فانه الهوية الشخصية لا غير وكل ما هو غير نحو من انحاء الوجود فهو معنى كلي ولو تخصص بالف تخصيص **قوله** فالكلي من حيث هو كلي

ح ل
وفي بعض النسخ كانت العبارة هكذا وهذا لا ينافي كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية او مقدارا مخصوصا الا بعد ان صير طبيعيا الى اخره

شئ ومن حيث انه يريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى اخر اى معنى الذى
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد كانسان واحد او فرس واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهومه المذكور سواء فسر بالمشترك بين الكثيرين
بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره ما نعا من الاشتراك وغير ذلك وقد يراد به معنى اخر كمعنى الانسان او الشمس او غيرهما يكون ذلك
المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شئ من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما يتصور مهية من
المهيات ولا يخطر بالبال انها كلية ويتصور الحيوان ولا يعلم انه جنس ويتصور الانسان ولا يعلم انه نوع والناطق ولا يعلم انه فصل ويتصور
هذا المشار اليه ولا يعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو كلي شئ والذى يحمل عليه الكلي شئ اخر كما ان الجنس معنى وحده الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة والذى يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى اخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد النامى الحساس وليس احدهما داخلا فى حد الاخر وجود
معناه لكن احدهما يعرض للاخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود
فى الخارج من الحيوان لا يكون الا اشخاصا فالشئ فى الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا غيرها من المعانى المنطقية حتى مفهوم الجزئى الحقيقى فالمهية
مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست فى حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعانى التى هى غيرها بحسب المعنى
والمفهوم فكما ان الفرس فى حد مهيته ليس باسود ولا ابيض فكذلك ليس فى نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا هو واحد ولا كثير
ولا موجود ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون فى الاعيان او فى الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه
الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية **قوله** بل الواحد صفة يقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة فى ثلثة اقسام لان عروضها اما متوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف
والمتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهنى او على الوجود الخارجى مثال العارض الوجودها الخارجى كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض
الذهنى كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية والقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ذهنيات صرفة ويقال لها القضايا الطبيعية
والمراد من الطبيعة المستعملة فيها كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية كما يقال هذه الحركة طبيعية
وهذا اللون طبيعي او طبيعة النار كذا او طبايع الفلك كذا بل المراد مهية الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك خارجيات صرفة واما مثال عارض المهية فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحو
لوازم المهيات كالزوجية للاربعة وتساوى الزوايا القائمتين للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو
عارض المهية كالواحد والكثير والوجود والعدم وعارض الوجود الذهنى كالكلية لانه بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها واذا
ثبت المغايرة بينها وبين ما هو عارض نفسها بما هى هى وعارض نفسها بما هى معقولة فلا محالة يثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها
الخارجى على وجه اوضح فان قلت اليس عموم الوجود بين العينى والنفسى والوجود العينى من الصفات الخارجية قلنا الوجود وان كان عينيا خارجيا
ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجى ما يكون المعروض متقدما عليه والعارض متميزا عنه فى الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجى وقد ذكر فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجرى مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هى هى فلماذا قال الشيخ
ان الفرسية فى حد نفسها لا موجود ولا واحد ولا كثير وفى كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير
تدافع **قوله** فان سئلنا من الفرسية انه يريد ان المهية ليست من جهة نفسها او باعتبار حدها شيئا اخر غير نفسها ومقوماتها نفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او شئ من طرفى المتناقضين مع انها متصفة باحد الطرفين فى الواقع وسلب الاتصاف
بشئ من حيثية لا ينافى الاتصاف به من حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم
فلو سئلنا عن الانسانية بطرفى النقيض بان قيل هل الانسانية بما هى انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يكن الجواب الا بسلب
اى شئ كان المسئول عنه من المتقابلات غير المهية ومقابلها فان الجواب ح الايجاب لا السلب ولكن ذلك بشرط تقديم حرف السلب على الحيثية
بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب لا ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات ما يوصف
ويتحد بها المهية من حيث تلك المهية لكن حيثيتها حيثية المهية بمعنى ان معنيهما متغايران وان اتحدا فى الوجود وبالجملة ان المهية بالقياس
الى عوارضها حال النسبة احديهما الا اتصافها بها ولا بنقايضها ايضا عندما اخذت من حيث هى هى وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التى

يعرضها

يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاخرى الاتصاف بها حين اخذت كذلك وهي بالقياس الى العوارض التي يعرضها مع
الوجود لابشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود يرتفع عن الطرفين في مرتبة
من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها
حيثية ذلك العارض فالذي شرط الشيخ من ان لا يكون السلب بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التي لا يخلو المهية من حيث
هي عن احد طرفيها واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فيجوز الخلو عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جايز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة
في مرتبة ذاته كان له مقابل الحركة لان خلو الشئ في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما في مرتبة من الواقع غير مستحيل
لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشئ في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيد المنفي لا للنفي
اعني دفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شئ من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل
بالطرفين في شئ من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان تلك
العارض ليس من مقتضيات المهية حتى صح الجواب في لوازم المهية كما فهمه صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب ظ معناه اقتضاءها
للسلب لظهور فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق
بين العدول والتحصيل في تقديم الرابط عليه السلب وتاخيرها عنه **قوله** وبهذا يفترق بين حكم الموجب والسالب الخ يعني بوقوع الجواب
باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجب والاخر سالب وبين
ما اذا كان عن طرفين هما موجبان في قوة الموجبة والسالبة فانك اذا سالت هل الانسان من حيث هو انسان موجود وليس هو موجود
وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا موجود ولا شك ان الاولين موجب وسالب وان الاخيرين موجبان ولكنهما في قوة
الاولين في ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين وفي المساوقة بينهما وبين الموجب والسالب
في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين ذين وذين بانك تجيب عن السؤال الاول بطريق
السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال
الثاني يقتضي ان الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب الاخر متحققا صادقا كان هذا الموجب صادقا
ولكن معنى صدقه هيهنا مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسانية بعينه معنى اللاموجود وهو فاسد فلو اجيب كان جوابا فاسدا
وكذا الجواب بالموجب الاخر وهو افسد واكذب في ذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معناه بعينه
معنى الوجود والوحدة ومهيته بعينها مهية شئ مما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال
المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور وفايدة تقديم السلب في الجواب
ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه من الحيثية ولا يكون السلب في تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان نقيض وجود الصفة في تلك
المرتبة كانت سلب الصفة المقيدة اي صفة تلك بانها في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون مرتبة
هي تلك المرتبة فان تلك المرتبة خالية عن الصفات الزايدة خالية عن سلبها ايضا كما انها **قوله** واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير
يعني اذا قال قايل ان مهية الانسانية مثلا من حيث انما هي هل يكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات ام لا سبيل
الى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية والملحوقية ونحوهما فيقال
نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية وبمعناه كيف والموصوفية حالة اضافية ثبوتها متاخرة عن ذات
المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانية مشوبا بالنظر الى ما هو متاخر عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها
بشئ من الصفات انها في حد نفسها لا يابى عن ورود شئ من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها وبعد لحوقه
اياها يصير موصوفة بالفعل فكونها موصوفة ايضا كنفس الصفة امر لاحق بها **قوله** فلهذا ان قال قايل الخ هذا السؤال لكونه
واقعا بين موجب وسالب لا بين موجبين في قوة النقيضين فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن سلب الغيرية
مستلزم للاتحاد اي مستلزم لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية التي في عمرو ومعنى ذلك ان الانسانية بما هي انسانية

في مرتبة المهية

معنى

معنى واحد وحيثية واحدة لا يختلف وان تعددت بالوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التى فى زيد والتى فى عمرو
والتى فى بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا يابى الكثرة بالعدد وفى اكثر النسخ وقع بدله فيلزم ان نقول فليس يلزم ان نقول
ووجه صحته مع ان السؤال دائر بين الايجاب والسلب ان سلب الغير المستلزم للوحدة كما بل امر مجمل بين ما يكون بحسب العدد وما يكون
بحسب المعنى فالجسمية والناطقية فى زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فاذا سئل
ان هذا غير هذا لم لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى آخر ولهذا قال وليس يلزم من تسليم هذا اى من تسليم ان هذه الانسانية ليست
غير تلك الانسانية ان نقول فاذن تلك وهى واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع فى الايجاب سلب الغيرية مطلق لا سلب للغيرية
مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق متحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التى
فيهما بما هى انسانية انسانية لا غير والغيرية التى بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هى
انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك باطل **قوله** على انه اذا قيل
يريد زيادة التاكيد فى تحصيل معنى الماهية وتجريدها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية
التى فى زيد من حيث هى انسانية هل هى كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هى معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شئ آخر وكونها
فى زيد انها انسانية وشئ آخر هو فى زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون مرجع ضمير انها او هى او يكون فى قول القايل
الانسانية التى فى زيد من حيث انها انسانية وكذا من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية التى فى زيد فيلزم التناقض
والكذب فى الحكم عليها انها واحدة او مشتركة او ليست الا هى او ليست غير التى فى عمرو وان يرجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فايدة
فيه اللهم الا ان يعنى ان الانسانية التى لحقها من خارج ان حصلت فى زيد فصارت فى زيد فى الوجود وقد جردناها عن هذه الخصوصية وعن
كونها فى زيد فهل هى كذا ففى مثل هذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فانه
ايضا ضرب من التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة الماهية من حيث هى خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد
جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل
فى حدها **قوله** فان سئلنا سائل الخ قد سبق شبيه هذا الكلام هنا فى وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال
فان فى الاجوبة الواقعة عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير الماهية واجزائها لو اخر السلب عن الماهية الحيثية بنفسها
يفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينه نفس الماهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدق عليها من تلك الحيثية ولا فساد فيه
فان الانسانية بما هى انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك
الاشياء وقد علمت ان سلب شئ عن تلك الماهية لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب فى تلك المرتبة فانها قيد وظرف
للمسلوب لا للسلب **قوله** قد عرفت الفرق بينهما فى المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين العنوان
والمصداق او الى الفرق بين الحمل الذاتى الاولى والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد **قوله** وههنا
شئ آخر الخ يريد ان الموضوع فى مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس
بكاتب وهل هو فى زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية المهملة عند محققى المنطقيين هى التى وقع الحكم فيها على
نفس الماهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم والخصوص حتى يصير كلية او جزئية او شخصية ولما كانت الماهية من حيث هى
لا تابى عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها فى انحاء وجوداتها فالمسئلة التى يكون تكون هى موضوعها
كالمهملة بحمل المتقابلين فى المحمول فلا يقتضى حصر الجواب فى احدهما اذ ليس فيهما شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك الماهية
كالانسانية كانها واحدة مشارا اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا فى احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم
عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزءا من الموضوع والاعادت مهملة فان اعتبارها ايضا فى اعتبار التقييد بالوحدة او
التجرد او كونها مشارا اليها اشارة يجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك الانسانية من هى انسانية
وان كان فيه اشارة زايدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولم يجب

بحسب

بحسب ان يكون واحدا او كثيرا والتي في زيد هي التي في عمرو وفي غيرهما على انه لا بد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الانحصار من تلك
الجهة فالطرفان يمكن سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لا بد ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما
هي انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التي منها في زيد مثلا غير التي في عمرو مع ان الانسانية في نفسها واحدة وكثيرة وزيد وعمرو وزيد اذ
يجوز اجتماعها لذاتها مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود التعين لا يكون الا احد الطرفين من المتقابلات فانسانية زيد
غير انسانية عمرو بالاعراض التي بها يصير هذا وذاك وغيرهما ولا يمكن وجودها في نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث هو
انسان في الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد
فلهذه الاعراض والمشخصات تاثير في الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقويم والتاثير في نفس المهية بالتخصيص والتحصيل الوجودي
لا القوامي فانها ما لم تتشخص لم توجد فيكون المشخصات من الامور الخارجة عن المهية المنسوبة اليها واعلم ان الزائد على المهية على قسمين
قسم يكون كجزء للحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زائدا على الحقيقة الشخصية والقسمان كلاهما
خارجان عن نفس المهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول في كونها موجودة وتاثير الاخر في كونها على صفة **قوله** ونعود من راس الى
لما كان الفرق بين المهية من حيث هي هي وبين ما يلحقها من العوارض سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار كاللابشرط
والبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق لا يخلو عن صعوبة وقد وقع في هذا المقام اغلاط كثيرة
واشتباهات قوية اراد زيادة توضيح وتقرير في البيان وتذكير لما سبق بوجه اخر والفرق بين الوجه الذي سلف والذي ذكر هيهنا ان الاول
على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص شبه التقسيم كما في قولنا الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء لحقه الكلية شيء وكقوله ان
الفرسية بما هي فرسية شيء ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما وانما بما هي واحدة او كثيرة شيء مع صفة زايدة والذي ذكر هيهنا على سبيل
الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان هيهنا شيئا محسوسا يصدق عليه لذاته الحيوان والانسان
ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على المجموع
الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجرد انسان فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعي لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه
ليس محض الطبيعة الانسانية بل شيء منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس المهية وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون
للجسم الذي فيه وكلا الوجهين هيهنا جايز والحاصل ان الانسان الطبيعي كانه مركب من الانسان وشيء اخر بل اشياء اخر فاذا
كان الانسان الطبيعي انسانا وعوارض اخرى ففيه انسان منظور الى ذاته من حيث هي هي بلا اشتراط امر من عموم او خصوص او وحدة
او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او باعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن القيود
وان كثيرا من هذه الصفات متحقق للمهية من حيث هي لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولهذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث
هو بالقوة فان المهية وان كانت في ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غير ذلك لكن معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها
ومقارناتها وغير ملتفت اليها عند الالتفات الى نفس مهية الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه بشيء زايد على
الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصيته بامر زايد عليها وكذا كونه موجودا في الخارج بشيء زايد وكونه معقولا بوجوده في العقل
فهي جميع هذه الامور انسانية وشيء اخر فاذا كان في الوجود الخارج او في النفس انسان وشيء كان الانسان كالجزء لها عند التحليل
وان كان مع غيره فان ذات الشيء ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته ذاته فذات الشيء دايما له
كونه مع غيره اضافة عارضة له زايدة كزيادة ذلك والفرق ان الاضافة بما هي اضافة حتى اضافة الزايدة امر نسبي غير مستقل
وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشيء ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شيء بما هي زيادة شيء ليست زايدة فاذا نظر اليها بانها ايضا
امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير
كون الانسان في نفسه فكونه في نفسه متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصي الذي
هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض شخصية بها يصير مشارا اليه حسا ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلي لانه انسان مع نحو
من الوجود يحتمل الاشتراك وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكوني وعلى الانسان العقلي تقدم البسيط على المركب

وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي فاذن الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان
لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخرج من اطراف هذه المتقابلات وعندهما لم يجوز الاجتماع فيه بين المتقابلين
منها فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار
انسانا ما كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على
انسان ما فقيه زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه فكون انسان ما موجودا لا يمنع
كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص وهو انسان ما موجودا فالانسان الذي جزؤه يكون موجودا كالبياض
المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه اذ المقارنة لا ينافي المغايرة بل تؤكدها فالمقارن لشيء
سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجودها للموضوعات
او لم يكن كذلك بل عرض ان يكون مقارنا لغيره كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء
اخر عارض لازم له **تبصير** اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل امر كما مرت الاشارة اليه مراد اهو وجوده الخاص به ومعنى موجودية
المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء لشيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان هو موجودا عند التحقيق
عبارة عن كون بعض الموجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو الموجود والوجود لا المعاني والمفهومات فمفهوم الانسان
لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود فكما ان كون كذا موجودا او واحدا لا يوجب ان يكون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون
زيد حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابقه وملاكه
هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا لا بشرط الوجود وقولهم ليست الماهية من حيث هي الا هي معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها
او بذاتياتها ولا يحكم عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري ووجود له او وجود صفة له فكيف يكون مع قطع
النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبايع الصورية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية
ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ انها و
ان لم يكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل معنى موجوديتها اتحادها بالموجودات فافهم هذا فانه
من مزال اقدام الفحول ومضال الافهام والعقول **قوله** ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان اه كلام هذا القائل
لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي الزمها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف
بان الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين عين الاخر فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف تكون مفارقا محضا والقائلون بان للمهيات وجودا مفارقا
عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معناها غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجود اخر
مفارق عن الاشخاص على ما يحكي عنهم الشيخ في ثاني السابعة لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان
معقول مفارق ابدي وجعلوا الكل منهما وجودا الى اخر ما حكاه عنهم ولذلك حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر عن ايراده ودفعه كانه اول
مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل وقوله تشحط بالحاء المهملة تشحط المقتول بدمه اضطرب وتشحط في دمه تلطخ به وتمرغ فيه وفيه استعارة
لطيفة حيث شبه حال من تصورت نفسه بمواد الصور الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حيوة النفس بحال مقتول تلطخ تمام
جسده بدمه الفاسد الذي به حيوته **قوله** لم يفسد فنقول ان هذا الشك اه كلام هذا القائل مشتمل على وجوه من الغلط
الوجه الاول انه زعم ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشأ هذا الغلط انه جعل اختلاف
الاعتبارات والحيثيات مطلقا مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا مطلقا هو متغايرة بالاعتبار
لكنها كلها واحدة في الوجود اذ لا منافاة بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان
من حيث هو حيوان يجب ان يكون اما عاما واما خاصا بمعنى عدم الخلو والانفصال الحقيقي بل الحيوان لو اعتبر لا يكون بحسبه عاما

ولا خاصا وهو الاعتبار الذى لا يحقق الا نفسه وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من الذهنى والخارجى فانه يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل الجميع وهو كونه موجودا باحد الوجودات بخصوصه فهو بذلك الاعتبار اما خاص واما عام فان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفى العموم والخصوص متقابلان بشرط وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا لا يتانى فى التعيين العقلى والوحدة العقلية فالذى اشتهر عند الجمهور من ان المهية فى الذهن كالانسان مثلا من حيث كونها متشخصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغى نعم هى من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية اذ الحمل عبارة عن الاتحاد فى الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية اعنى استواء نسبة ذلك الوجود الى وجودات الاشخاص وسيجئ زيادة ايضاح لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمعنى والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان موجودا فى كثيرين يلزم ان يكون واحد بعينه موجودا فى الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا للاوضاع متخالفة وليس كذلك فان جسما واحدا بالعدد يمتنع وجوده فى احياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجودة فى احياز متخالفة موصوفة بصفات متضادة **قوله** وههنا شئ يجب ان تفهمه اه يعنى ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان صح انه لا يقتضى عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضى عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه خاص فلو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين فى كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولاجل ذلك كون الحيوان بما هو حيوان لا يقتضى شيئا ولا اشتراطا يجب ان يكون الفرق متحققا بين الحيوان بما هو حيوان بلا اشتراط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط لا شئ زايد فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثانى حيث لا يوجد الا فى اعتبار الذهن اذ لو وجد فى الخارج لكان متحققا مع وجوده وتشخصه ووحدته والمقدار انه مجرد المهية واما الحيوان بلا اشتراط شئ اخر فانه موجود فى الخارج وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب خارجة عن نفس المهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان مجردا بشرط ان لا يكون معه شئ اخر وجود فى الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل الافلاطونية وجود فاقول ان اراد بالشئ الاخر بالشرط المذكور كل ما هو غير نفس المهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية ليس كذلك بل لكل منها وجود عقلى ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على المهية فى التصور وكذا الوحدة وان كان متحدا لكل منهما معها فى الخارج وان اراد به كل ما هو زايد على المهية ووجودها ووحدتها الشخصية من الصفات والاعراض فذلك وان استلزم تجويز المثل المفارقة لكن فى استحالة هذا التجويز نظر كما سيأتى حين تحقيقه ولا فرق بين الصورة العقلية من كل نوع من الحيوان الموجودة فى عقلنا كما اعترف به وبين تلك الصور المفارقة التى ذهب اليها افلاطن واتباعه الا بالقيام وعدم القيام بشئ ولو جاز ان يكون القايم بذهننا مقولا على كثيرين موجودين فى الخارج فليجز ذلك فى تلك الصور وان كان المحمول نفس المهية من غير ملاحظة تعينها ووجودها العقلى فكذلك فى تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذى يطلبه ونتكلم عليه مشترك الورود بينهما لان الحيوان المطلق اذا كان هو المجرد عن الزوايد الذى له صورة فى العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول على كثيرين بهوهو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اى وجود كان فهو كما ان من شانه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية ان كان لها وجود فى الاعيان كما لها وجود فى الاذهان والقول بانه هل للانواع الحيوانية وجود مجرد فى عالم العقل كما يقوله الاقدمون ام لا فذلك بحث اخر لا يليق بهذا المقام **قوله** فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشئ الطبيعى اه اعلم ان الحيوان سيما النوع المحصل منه لا خلاء من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الماخوذ بعوارضه المادية المقرونة بوجوه الجسمانى المادى المستحيل الكاين الفاسد وهو الحيوان الطبيعى وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارض المثالية من المقدار والشكل الخيالين واللون المثالى وغير ذلك الموجود بوجود تمثلى شبحى كما يوجد فى الخيال هنا بالاتفاق وفى الخيال المنفصل على الاختلاف وهو عالم عظيم الفسحة يحذو حذو العالم الطبيعى بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار والمعدنيات والارض والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان الصورى والمثالى وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وله وجود فى معقولنا بالاتفاق وفى العالم العقلى على اختلاف القولين وهو

الحيوان

الحيوان العقلي ورابعها الحيوان الماخوذ بمهية لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو
الذي ليس من هذه الحيثية موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا بل المهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة
فالاصل في الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات الفردية فانه ما لم يصدر عن الفاعل وجود لم يتحقق مهية اصلا والحري من هذه
الاربعة بان يقال انه الطبيعة الحيوانية التي قيل ان وجودها وجود الهيولى لانه صادر على سبيل الابداع بمجرد العناية الالهية والانشاء
القضائي من غير تعلق بمادة واستعداد وزمان هو الحيوان بالمعنى الثالث اعني الحيوان العقلي فان الصورة العقلية لكل نوع من انواع الكليات
موجودة في حد الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء المشاؤن واتباعهم ومنهم الشيخ فهي عندهم صور عقلية قايمة بذات الله تعالى واما عند
افلاطن وشيعته فهي عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى فعلى اي الوجهين وجود الحيوان العقلي وجود مفارق ابداعي مقدم على وجود الحيوان
الطبيعي تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب لكن هذا النحو الثاني من التقدم والتاخر بين الحيوان العقلي والحيوان
الطبيعي امر غامض دقيق لا يعرفه الا الراسخون في العلم الشامخون في الحكمة واما الذي قرره الشيخ ووصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبيعي وانه
وجود الهي واعني به مهية الحيوان ومفهوم الكلي فليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء
جزء معنى الشخص كيف وقد ذكر الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني وهو في قاطيغورياس المنطق ان الاشخاص هي الجواهر الاولى
والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة وحقق معنى الجواهر الاولى والثانية والثالثة وحقق كون الاشخاص الجوهرية
اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس وذكر ان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة
لا ان معنى الجوهرية مختلف فيها لانه مقول على الكل بالتساوي لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اولى من جهة الوجود
ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم اقاد البرهان على ما ادعاه وبالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع و
الانواع من الاجناس في كل مقولة على عكس ما تصوره اكثر الناس لما راوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحيوان المهيات
والمعاني الكلية غير موجودة الا بتبعية الاشخاص والهويات الوجودية **قوله** فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحد يريد بيان ان العموم
والكلية كما يعرض للمهية في العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية كذلك يعرض لها بالقياس الى الاشخاص الذهنية اذ كما ان للحيوان والانسان
مثلا وجودات شخصية جسمية مادية فوق واحد كذلك له وجودات عقلية فوق واحد كل منها مشترك بين الاشخاص الخارجية لان كلا منها حاصل بعد
تجريد المهية الخارجية عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الانسانية كزيد وعمرو وبكر بحذف اعراضها وزوايدها المشخصة صورة
واحدة بحيث اذا تلبست تشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا تلبست بتشخص عمرو كانت عمروا وهكذا في كل شخص وايضا كلما سبقت من واحد منها
صورة الى العقل بعد تجريدها عن الزوايد وتاثر العقل عنها لم يكن حصول اخرى من شخص اخر وتاثر غير الاول الا ان يمحي الاول لاستحالة اجتماع المثلين
لكن تعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها فاذا تعددت كذلك فللجميع حد واحد مشترك نسبته اليها نسبة كل واحد منها الى الخارجيات ولكن الخارجيات
يحتاج الى تقشيرات وتجريدات كثيرة عن زوايد كثيرة حتى يحصل منها صورة عقلية بخلاف تلك الصور اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك
الجميع الا بالاعتبار حيث ينتزع منها من غير تجريد صورة اخرى مثلها في تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص
الاضافي لهذه فهذه الصور وان كانت بالقياس الى الاشخاص الحقيقية كلية فهي بالقياس الى الانفس الجزئية المشوبة بالتعلقات المادية
المتكثرة بالعدد حسب تكثر الابدان بالعدد التي انطبعت فيها كما هو المشهور جزئية وهي واحدة من امثالها من الصور الحاصلة في العقول
الجزئية فيجوز ان يكون كليات من الصور منها متمثلة كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي اخر مشترك بينها
كاشتراك كل منها بين الاشخاص الحقيقية الخارجية مع الفرق الذي ذكرناه وهو ان كل واحد من الجزئيات الخارجية مركب منه ومن
اللواحق بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات فانها لا تزيد عليه بشيء زايد عليها وسيرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب اخر من الكلام
عن قريب **قوله** فالامور العامة من جهة موجودة ومن جهة ليست اراد انها موجودة في الواقع بعروض الوجود لها لا من جهة
ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا بعروض الوجود **قوله** اما شيء واحد بعينه بالعدد الخ سيجيء ايضاح الكلام في فساد هذا
المذهب **قوله** فصل في كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية الخ واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية لمهية كالانسان
كلية دون واحد من الاشخاص واشتبه عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية في الكلية والجزئية قائلين بان الطبيعة

في ل
الذهنية

التی فی الذهن لها ایضا هویة لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ایضا تخصص بامور منها انطبعت فی الذهن ومنها انها لا ایشار الیها
اشارة حسیة ومنها انها لا یقبل الانقسام المقداری ولیست بموجودة ایضا فی کثیرین ولا شرکة للکثیرین فیها باعتبار وجودها فیهم ولیس
معنی الشرکة الا المطابقة فان کانت الذهنیة کلیتها باعتبار المطابقة فالجزئیات تطابق بعضها بعضا فیجب ان یکون الجزئیات ایضا کلیة
وان قلتم کون الجزئیات متخصصة منعها عن مطابقة الکثیرین فالمهیة الذهنیة ایضا متخصصة بالانطباع فی الذهن والتجرد عن المقدار
والوضع فان الانسان کما لا یقتضی المقدار الخاص والوضع الخاص لا یقتضی التجرد عنهما والا لم یوجد انسانیة مقترنة بهذه العوارض الغریبة
وصاحب المطارحات ذکر هذه الشبهة وذکر التفصی عنها بان الامر الخارجی لیس وجوده وجودا ادراکیا والصورة الذهنیة وان کانت
من حیث تعینها یمتاز عن صورة اخری لنوعها وهی جزئیة من الجزئیات الا انها اذا لیست متاصلة فی الوجود فلیکون مهیة بنفسها
اصلیة بل مثال وکل مثال ادراکی لما وقع او سیقع فمن حیث انها مثال ادراکی لامر خارج ویصح مطابقته للکثرة تسمی کلیة وذاتها
انما حصلت لمطابقة کثرة وللمثالیة واما الخارجی فلیست فی ذاته مثال الشیء اخر اسمی کلامه اقول فیما ذکره ماهو قریب صحیح وما هو بعید
فاسد اما کون الامر الخارجی لیس وجوده وجودا ادراکیا مثالیا فصحیح لکن لا یلزم ان یکون کل ما وجوده ادراکی مثالی کلیا فان من المثال ما هو
جزئی ایضا کالصور الحسیة والخیالیة وایضا الاتم ان الصور العقلیة انما وجدت لان یکون امثلة للخارجیات بل لها وجود فی انفسها عرض
لها کونها امثالا لغیرها اذ لیست هی من مقولة المضاف علی انه کون الذهنی مثالا للخارجی دون العکس موضع تامل لان المماثلة من الجانبین
ولیس منشا کلیة الامر الذهنی کونه واحدا والخارجیات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان المثالی ایضا قد یقع متعددا کالخارجی وقد یکون
الخارجی من المهیة واحدا والذهنی منها متعددا کالشمس مثلا فان صورتها فی الاذهان متعددة وشخصها الخارجی واحد بل الحق فی هذا
المقام ان الخارجیات من نوع واحد الوجودات المادیة یقتضی الانفصال والتفرقة بالفعل او بالقوة وکونها مغمورة فی حجب الاعدام
والنقایص اصلا کمالیا عقلیا له وجود شدید عقلی یفیض منه الوجود او بواسطة علی هذه الخارجیات علی قدر استعدادها
فهو الاصل فی نوعها وهذه کالفروع والرقایق ونسبته الیها نسبة مقوم المهیة والذاتی الی المهیة لان وجوده مقوم وجوداتها فبهذا
الوجه یصح اشتراکه بینها لتساوی نسبتها الیه دون نسبة واحد منها الی البواقی وان یحمل معناه ومفهومه علیها وکذا الصورة العقلیة
التی فی الاذهان واما قولهم ان الصورة العقلیة من حیث وجودها وتعینها لیست مشترکة بین کثیرین ولا کلیة فلیس الامر کما زعموا
اذ التعین العقلی لا ینافی الکلیة والاشتراک بل یؤکدهما کما علمت **قوله** فقد تحقق اذن الکلی فی الموجودات ما هو اه
اقول یجب علیک ان تعلم الفرق بین المهیة لا بشرط التی فی ذاتها لیست بکلی ولا جزئی ولا غیرهما من المفهومات الا نفسها لا بمعنی انها
فی حد نفسها ما یحمل علیها نفسها حملا شایعا الا ان ذلک ایضا انما یکون بعد ان یکون موجودة وبین الکلی ای المعروض لاحد المعانی
المذکورة التی مفهوماتها کلیات منطقیة ومعروضاتها کلیات طبیعیة وهذا المعنی المنطقی لا یعرض المهیة الا بعد وجودها لان الوجود
اول ما یعرض المهیة فالکلی الطبیعی ما له نحو من الوجود به یقبل الشرکة بین کثیرین وهو لا یکون الا وجودا عقلیا سواء قام بذاته او بغیره
اذ الوجود الحسی لیس من شانه الاشتراک الا بعد تجریده عن المکان والوضع وغیرهما ورای الشیخ ان الکلی بهذا المعنی لا وجود له مفردا
فی الاعیان ولو فی الاعیان العقلیة بل انما هو وجوده کالکلی المنطقی فی النفس لا فی الخارج لکنه موجود فی الخارج مخلوطا بالتشخصات
متعددة بتعددها الا کما زعمه بعض معاصریه ان المهیة من حیث هی واحدة بالعدد فی الخارج قد عرض لها جمیع التشخصات الخارجیة
ومن حیث هی عرض لها تشخص زید تلک بعینها من حیث عرض لها تشخص عمرو حتی یکون انسانیة زید بعینها انسانیة عمرو وهکذا
انسانیة بکر وخالد وغیرهما انما التغایر بینها بمجرد الاضافة والاعتبار لا غیر کنسبة اب واحد لابناء متکثرة والیه الاشارة بقوله
انما یتشکک من امره هل هو موجود علی انه عارض له قوله وخالد یعنی هل الکلی موجود علی ان ذلک الوجود عارض لشیء واحد معین
من جملة الاشیاء فیکون ذلک الشیء انسانا مثلا هو ذات واحدة بعینها موجودة بوحدانیتها المعینة للکثیرین کزید وعمرو وخالد
وهذا الوهم فاسد یحکم بفساده من له ادنی معرفة **قوله** اما طبیعة الانسان من حیث هو انسان اه یرید بیان ان الطبیعة
الکلیة کالانسان المطلق لا یمکن ان یکون مع وصف الکلیة موجودة فی الخارج بل انما وجودها فی النفس فذکر ان طبیعة الانسان
بما هو انسان شیء وانها موجودة شیء غیر انها انسان بالاعتبار وانها کلیة شیء یلحقها مع الوجود لکن لا فی الخارج بل فی النفس

واما الذی

واما الذی یطلق علیه لفظ الکلی ویکون موجودا فی الخارج فذلک کلی بمعنی اخر لا بمعنی کونه صادقا او کونه مفروض الصدق علی کثیرین
بالفعل او بالقوة فقد سبق فی بعض فنون المیزان وغیره الکلی معان اخر کما یقال لشخص یشترک فی النسبة الیه اشخاص کثیرة کلی بل جنس
کالعلویة المنسوبة الی علی علیه السلام المشترکین فی الانتساب الیه وهو المشترک فیه لهم کالکلی او بلدة تشترک فیها الکثیرون بالتولد فیها او الکون
فیها کالمصریة ویجعلون القسم الاول اولی بهذا الاسم لان علیا علیه السلام سبب لکونهم کالکلی المقوم للجزئیات سببا لهیاتها دون
القسم الثانی لان مصر لیس سببا لکونهم بل سبب کونهم مصریا او کما یقال العنصر الکلی والفلک الکلی والنفس الکلیة والطبیعة الکلیة **قوله**
بل هذه الطبایع ما کان منها غیر محتاج الی المادة فی ای شیء اه یعنی ان الکلی بهذا المعنی الذی کلامنا فیه قد لا یکون له افراد کثیرة
مشترکة فیه فلیس من شرط الکلیة ان یکون قد عرض له الاضافة الی کثیرین بالفعل او بالقوة الا بحسب الفرض والتصور فان
فان من الطبایع النوعیة ما لا یحتاج الی المادة لا فی بقائه کالصور النوعیة للاجسام ولا فی حدوثه کالنفوس الناطقة الانسانیة
فانها وان لم یحتج الی مادة بدنیة فی البقا کما دل علیه البرهان لکن احتیج الیها فی الحدوث علی الوجه الذی مر بیانه فمثل تلک الطبیعة
یستحیل ان یوجد الا واحدا بالعدد قائما بذاته لا فی مادة منحصرا نوعه فی شخصه لانها لو تکثرت تکثرت اما بالفصول واما بالمواد
واما بالاعراض والکل محال واستحالة التالی باقسامه یوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الکلام فی الطبیعة المحصلة النوعیة
واما المواد فلکونه مجردا عنها حدوثا وبقاء واما الاعراض فهی اما لوازم المهیة او غیر اللوازم فلوازم المهیة کالمهیة واحدة مشترکة فی
الجمیع لا یوجب الامتیاز والتکثر واما الاعراض المفارقة فهی شانها امکان الزوال وامکان الحصول امکانا خارجیا لا ذاتیا فقط و
هذا الامکان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت فی مباحث الهیولی ان حصول مثل هذه القوة لا یمکن الا فیما یترکب ذاته عن المادة
والصورة الخارجیین وقد فرض مجردا عن المادة ولواحقها فیکون واحدة بالوجود غیر متکثرة العدد اذا ما کان غیر هذه الطبیعة المجردة
فهو لا محالة یحتاج الی المادة اما فی اصل الحقیقة کالاعراض المادیة مثل السواد والبیاض واما فی القوام الشخصی دون الطبیعة الا
فانها اقدم من المادة کالجواهر الصوریة واما فی الهیئات اللازمة للهویات الشخصیة کالنفوس الانسانیة فی مبادی الکون فهذه اقسام
الثلثة یتکثر بالمواد واما قوله ولیس یجوز ان یکون طبیعة واحدة غیر مادیة یتعدد عرفت هذا فی خلال ما علمته ففیه کلام طویل لیس ههنا
موضع بیانه وسنعود الیه فیما سیاتی واما الطبیعة الجنسیة فلکونها طبیعة مبهمة الوجود ناقصة یحتاج الی انقسامها بمقومات
فصلیة ومحصلات نوعیة فلا یوجد الا فی الانواع مختلفة ولا یوجد الا بوجود تلک الانواع فیجاز فیها ان یکون مادیة وغیر مادیة
فهذه ای کون بعض الطبایع النوعیة منحصر الوجود فی شخص کالمفارق عن المادة وبعضها متکثر الوجود کالمقارن للمادة الذی
یتمیز افراده باعراض مفارقة وکون الطبیعة الجنسیة متکثرة الانواع حال وجود الکلیات کان المذکور فی الفصل السابق حال المهیة
واعلم ان الثلثة الباقیة من الکلیات الخمس غیر خارجة عن النوع والجنس فکل منها بالقیاس الی افرادها الحقیقیة نوع او جنس
قوله ولیس یمکن ان یکون ذاته ای لو کان موجودا وهو محال وجه اللزوم ان هذه الاشخاص یوصف بصفات متقررة غیر مضافة
کالسواد والبیاض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعنی الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وکلاهما وجودیات بینهما
غایة الخلاف فالتقابل بینهما تقابل التضاد ولیس المراد من العلم الاضافة التی بین العالم والمعلوم بعد تقرر صفة العلم بمعنی
الصورة وکذا یلزم اجتماع المتقابلین بالعدم والملکة فی موضوع لاتصاف بعضها بالحرکة وبعضها بالسکون وکذا بعضها موصوف
بالعلم وبعضها بالجهل البسیط العدمی وکذا یلزم تقابل التضایف لکون بعضها اب وبعضها ابن له ای الافراد فیلزم کون انسان واحد ابا لنفسه
وابنا لها والتوالی الثلثة باسرها باطلة فکذا المقدم وهو کون الانسانیة واحدة بالعدد وقوله الا ما کان من العوارض مهیته معقولة
بالقیاس الی زید ککونه مثلا معلولا لعلة او معقولا لعاقل فانه لا یستلزم الاشتراک بین امور موجودة فی مادة واحدة فی مثل هذه
الامور الاضافیة بل انما یلزم الاشتراک المذکور بینهما فی الاعراض المستقرة کالسواد والبیاض والعلم وغیرها الا فی الاضافیات فتامل
واقتصر الشیخ علی قسم التضاد لانه اظهر وجودا واشنع فسادا ثم اذا کان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فی کونه واحدا
بالعدد موجودا فی کثیرین یلزم ما هو افحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتیة فضلا عن المتقابلة العرضیة اذ فی الاول کان
یلزم ان یکون ذات واحدة موصوفة بعرض و مقابله وههنا یلزم ان یکون ذات واحدة ذاتا ومقابل تلک الذات فیکون حیوان

واحد

واحد بالعدد ناطقا وغير ناطق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والجعل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة
اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو في موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانية بمعنى
واحد له حد واحد مشترك لانه واحد بالعدد مشترك فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط لبس في هذا النظر اضافتها الى الاشياء
بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست بكلية ولا جزئية **قوله** فقد بان انه ليس يمكن ان يكون
الطبيعة يوجد في الاعيان الخ الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان المهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودة
في المواد الخارجية لتخصص هذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما
هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قائما بذهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلي الغير المتاصل فمما
لم يساعده برهان ولا بديهة ولا حدس ووجدان فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس قائما بها او وجد في عالم
العقل غير قائم بشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته بنفس مهيته من حيث هي ولا بخصوصية وجوده الذي في النفس
اذ لا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كليا بل لان وجوده وجود عقلي متساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان
الطبايع الموجودة في الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت في الضور وحصلت صورتها في الذهن عرضت لها الكلية واما كيفية
نقلها من الخارج الى النفس فيظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث
بين هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن نفس المادة ومن عوارضها من المقدار والكيف
والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال و
عند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك كالخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صقع اخر احد
اشخاص الطبيعة العلمية التصورية المشترك بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية
والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون للكلي المشترك بين هذه الكليات والعقليات التي من نوع واحد وجود مباين
من طور اخر كما لهذه بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك وكما ان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما
يجيء من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع بل عتبار وجنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في الاعتبار الذهني واتحاد
الجنس البسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بنحو
وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان للكلي وجود وللجزئي وجود اخر لا كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه فقوله
من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية
متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التي بها يصير احد الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن ههنا حيثية
اخرى واعتبار اخر زايد على نفس المهية من حيث هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة
انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهل هي بوجودها العقلي كلية ام جزئية شخصية ورأي الشيخ ان تلك الصورة من حيث مهيتها
كلية ومن حيث وجودها شخصية ~~من~~ غير ناقض او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفسها شخصية و
ليس عندنا كذلك بل هي من حيث مهيتها ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلثة التي سبق
ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشا هذه الاضافة بل منشا عروض الكلية مطلقا
هو ذلك الوجود التصوري الصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاشمل ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والتصور نحو
من الوجود زايد على مهية المتصور كما لا يخفى وقوله ان الشركة في الكثرة لا يمكن الا باضافة فقط صحيح معناه ان المشترك فيه يجب
ان يكون ماذاتا واحدة بالقياس الى ما اشتركوا فيها واما ان ذواتا متعددة لا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فذلك ممنوع
لجواز ان يكون كل منهما مما يقع فيه الاشتراك لكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون بالذات المشترك فيها واحدة شخصية ممتنعة
الاشتراك البتة كما مر مرارا ولا ايضا لزم ان يكون الاختلاف بين العقليات التي لها حد واحد اختلافا في العدد فقط كالمثل ابدا بل المتماثلات
من نوع جسماني فان للعقليات اطوارا في الوجود بعضها فوق بعض **قوله** والنفس نفسها تتصور ايضا الخ يعني ان النفس قد يتصور

نفسها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية فى نفس مع تصور اخر كلى فى هذه النفس او فى نفس اخرى وكذا تصورات كلية فى نفوس اخر
يجمعها تصور واحد لان جميعها يحل بمحل واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلى الاخر الجامع لها حدا او معنى فيكون
فيكون ذلك الكلى الاخر مابين هذه الصور التى هى امور فى النفس بحكم خاص و باعتبار خاص وهو نسبة اليها بالكلية كما لكل منها
نسبة الى الامور فى الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياته حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها و
كلما سبق الى الذهن من تلك الامور وتاثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تاثير جديد الا بعد ان ينمحى الاثر الاول فكذلك الحال فى كل
واحد من تلك النفسيات اذا ادركته النفس تارة اخرى بادراك فلك المدرك فان للنفس ان يتصور ما تصورته بادراك مستانف
وثانيا ثم منها بنحو اخر فكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تاثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين
ولو كان بدل هذه المؤثرات التى هى صورة من نوع واحد او بدلها ما يؤثر بها اى المهية المصورة بها صورة اخرى يخالفها المهية مخالفة
لها غير موافقة لها فى المعنى ولا مجانسة اياها فى الصورة لكان الاثر الحاصل منه غير هذا الاثر فلا مطابقة بالنسبة اليها ولا لشئ منها
بالنسبة اليه ولكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة فى النفس تارة اخرى صورة يجمعها وكلها صور جزئية بالقياس الى ذلك
الكلى وهو ايضا فى نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا لان لحاظ النفس لا تقف على حد ففى قوة النفس
ان يعقل شيئا ويعقل انها عقلت و تعقل عقل عقلها وهكذا الى لا نهاية لست اقول لا نهاية بالفعل لان غير المتناهى مجتمعة بالفعل محال
فللنفس ان يجعل لشئ واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات و تركب اضافات فى اضافات لا الى حد يقف عنده وجوبا كوجود الانسان ووجود
وجوده و وجود وجود وجوده وهكذا وكذا تعقله و تعقل تعقله الا الى حد ولكن لا يلزم شئ من هذه الامور المتضاعفة اللازمة لزوما
ولا خطورها بالبال فلمن يعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان يعقل هذا التعقل فضلا عما وراءه سيما ما يمعن فى البعد فان كثيرا من النسب
الواقعة لشئ واحد مقيسا الى الاشياء مما يذهل عنها النفس ولا تدركها ككون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثنى عشر
وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزء من احد عشر جزء من كذا وجزء من اثنى عشر جزء من كذا و
هكذا لها نسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية من غير خطور شئ منها ببال كثير من النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا الحال
اعداد المضلعات المتزايدة التى لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد لا نهاية لها وضرب عدد فى اعداد كذلك بل مناسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالتضعيف بل فرض مثله ومثل مثله وهكذا الا الى نهاية وهذا اشبه بما ذكرناه من تصور النفس وتصورها وتصور تصورها
وهكذا الا الى حد وهيهنا دقيقة مشرقية لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور مهية كمهية الانسان شئ وتصور تصورها شئ
مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقى والثانى اعتبارى وذلك لان التصور والتعقل والادراك
ما يرادفه ذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما فى الاحكام والاثار فمن احكام المهية انها
يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات وانها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث ذاتها الا هى بالمعنى
الذى مر وهذه كلها بخلاف حال الوجود فانه متشخص بذاته لا تتشخص زائد عليه ولا يقبل وجودا ولا تشخصا اخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهنى حصولى فضلا عن التعقلات بالكثرة والا يلزم ان يترتب الاثر الخارجى على الامر
الذهنى بل ان يكون الذهنى خارجيا كما حققناه فى موضعه بل يظهر بادنى تامل فى معنى تعقل الشئ بالكنه وايضا قد يكون وجود
واحد مصداقا لحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والوجوب والتقدم والوحدة
والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والمهية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك عقل شئ لكونه نحوا من وجوده فهو غير مهية المعقول
ولان الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالمهية فاذا تعقل ذلك العقل كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر
هذا فظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست كاشخاص مهية واحدة ولا ايضا لها مهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هى
صور عقلية لا مهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما المهية للامور التى هذه صورها فى العقل كما ان الوجودات الخارجية
صورها فى الخارج لا مهية لها فعلم ان كون كليات متعددة اشخاصا لمهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوزه من له يد باسطة
فى الحكمة وفى نفسه قوة منضجة للفلسفة **قوله** فان هيهنا مناسبات فى الجذور والقسم جذر كل عدد عبارة عن ما اذا ضرب فى نفسه

حصل

حصل منه ذلك العدد ويسمى ذلك مجذوره وحاصل ضرب العدد فى نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر
منطق وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسى ويقال له اصم الجذر انما الكلام فى انه هل لمثل ذلك العدد اعنى اصم الجذر
جذر غير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر جذر فى الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروى عن امير المؤمنين حكيم
العرب والعجم عليه السلم سبحان من لا يعلم الجذر الاصم الا هو موضوع لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما و علم الكيف يتعلق بالممتنعات
والحق عندنا خلاف ما زعموه فان المربع السطحى بازاء المربع العددى فى جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة
فالممسوح كالمعدود حذو النعل بالنعل ثم لا شبهة فى ان المربع الذى مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذى بازاء الجذر ثلثة
اذرع وكسرا غير منطق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير نفسه لنفسه كحصول المربع بحركة الضلع على نفسه مثل
نفسه هذا فالشيخ انما عنى بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التى له الى ذلك العدد على طبق ما قررناه **قوله** فاما انه هل
يجوز اه يعنى هل يجوز ان يكون للمعانى المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية وعن الصور
العقلية الحالة فى الاذهان حتى يكون فى الوجود انسان عقلى لا فى ذهن من الاذهان فامر سنتكلم عليه فى ثانى السابعة لهذا
الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الاقدمين فى المثل والتعليميات اى تبين استحالته وسنتكلم نحن ايضا هناك حسبما افادنا
الله بعونه وقوته **قوله** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة فى الاعيان اه اذا قيل الكلى الطبيعى موجود فى الخارج او المهية
المعروضة للكلية موجودة توهم اكثر الناس ان الكلى بما هو كلى موجود مع اتصاف المهية بالكلية والوجود فى حالة واحدة و
كما اذا قيل الاجزاء المحمولة فيتوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هى التى اذا جردت عن
العوارض المادية وحصلت فى العقل يعرضها الكلية فللطبيعة اى المهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث لو قارنت
بمادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان عين ذلك الشخص مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمروا فهذه
اعتبارات اربعة والمهية بالاعتبار الاول لا يابى ان يكون فى الاعيان بل الانسان بما هو انسان موجود فى الاعيان بوجود الاشخاص
الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثانى والرابع وليست بحسبهما ايضا كلية بالفعل وهى بالاعتبار
الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة فى الاذهان عند الشيخ وعند افلاطن وشيعته جاز وجودها بنفسها ولو جعل احد كون
المهية اذا وجدت فى الذهن عرضها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه
كان له ذلك اذ لا حجر فى الاصطلاحات فيكون الكلى بهذا المعنى موجودا فى الخارج لكن الكلى بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك
بينها غير موجود الا فى العقل مجردا عن اللواحق والاعراض **قوله** واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل لنا العرف اه معناه واضح لا حاجة
الى شرح **قوله** فصل فى الفصل بين الجنس والمادة اه لما فرغ من تعريف الكلى كالجنس للاقسام الخمسة بمعانيه الثلثة المنطقية
ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا اعنى الجنس والنوع و
الفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع فى الجنس اولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فلكونهما
اما من عوارضه واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزء للنوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له باعتبار
المذكور وللمادة تقدم بوجه على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هى صورة على الاطلاق تقدم بوجه اخر عليها فان قلت كيف
كيف يكون الكلى الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وايضا يلزم
ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرضان نوعا قلنا المقسم وان كان امرا ذهنيا
ذهنيا فهو جنس طبيعى اذ ليس معناه معنى الجنس بل يعرضه الجنسية واما احد الاقسام الذى هو الجنس فهو جنس منطقى فحصل
التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئى كلى لاختلاف
الحملين وبالجملة هذه المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة للجميع
وهى فى نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام والعرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارين

حاصلين المعنى الجنسي كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار اخر **قوله** الذى
يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع اه كل من لفظي الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة على معنى اخر او معان اخرى
ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثيرون
فكان يقال لعلى عليه السلام انه جنس العلويين لانتسابهم اليه ولمصر انه جنس للمصريين والنوع كان معناه صورة الشئ فنقل
الجنس في عرف هذه الصناعة الى الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع الى الكلي المقول على كثيرين متفقين
بالحقيقة في جواب ما هو والى معنى اخر وهو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال له النوع الاضافي وللاول
النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي من وجه لمكان النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال
كل من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظنى انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلي فقد
يراد به نفس المفهوم وقد يراد به ما صدق عليه وموضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد به شئ هو الواحد
وكذا الابيض فكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات مما يختص في افرادها و
موضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات فهي معقولات ثانوية وهذه الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا
استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها الا انهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من
الفلاسفة كان المراد الطبايع العامية كان الواحد والكثير والعلة والمع والقوة والفعل وما يجرى مجراها اذا استعملت
في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها فموضوع له اللفظ بالذات
انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون
اى فيما يصدق عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك **قوله** فنقول ان المعنى الذى يدل عليه بلفظ الجنس اه اعلم ان
المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض اعنى كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها
ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا ببعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى
الجنسي باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر جزء مادى له ومادة لفصله والفصل باحد الاعتبارين فصل
محمول على افراد النوع المتقوم به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التى هى باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع
والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادى لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته وكذا العرض
الخاص والعام كل منهما عرضى محمول على افرادها حملا ذا العرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الافراد
وهى موضوعات له بذلك الاعتبار لا الافراد فذكر الشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقى الكليات المشهورة وفى
المثال الذى كثر الاشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن الناقصين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعى
على اثبات الشكل الطبيعى والحركة الطبيعية وغيرهما من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعية نوعية مشتركة في الاجسام فلو اقتضت
شيئا منها لكان ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهى لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة
كانت او مركبة فيقع الاشكال فنقول ان الجسم جنس باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافئة التى منها الانسان فهو جنس الانسان
مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين
وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه فلا بد ههنا من فرق والفرق
بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة انه اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى
غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل تلك المعانى فهو مادة وان اخذ لا بشرط شئ اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون
له مع هذا المعنى اى معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او تغذ او لا يكون وكذا غير هذه المعانى ولو كان له معنى بشرط
ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثانى على المركب منه ومن غيره كما على المجرد عن غيره
ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل المعنى الاول الا على الجزء الذى هو المادة سواء كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة

والحركة الطبيعية

هذه الابعاد لو بسيط الرهذان المعنيان بوجود واحد على الاختلاف القولين وكذلك الفصل كالحساس فانما ان اخذ شيئا الحس بشرط ان لا يكون هناك معنى اخر زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزء صورى للحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس من غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك فى مثال الحيوان فان الحيوان اذا اخذ مجرد معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذى والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزء ماديا للانسان ومادة لصورته التى هى نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثانى مع قوة التغذى والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك اى بلا شرط شئ غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا فى هويته موجودا بوجوده كان الحيوان جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغير ذلك بالقياس الى الجسم ليكون محمولا بالقياس الى الحيوان فان الحس وقوة التغذية والحركة ضرورى فى معنى الحيوان باى الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هناك بالضم اى بالبديهة معها قوة تغذية وحس وحركة ضرورة اى وجوبا لا جوازا ولا ضرورة فى ان لا يكون غيرها او يكون اى لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط فى ان يكون مجرد هذه المعانى الداخلة فيه التى لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل اخر بقابله لو كان كان فعند ذلك جنسا هذا تقريره ما ذكره وفى كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسى المادى اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع من المادة وعدة من المعانى الاخرى ولو كان العناد لك مشروطا بكون مجموع تلك المعانى مقوما لوجود هذا المادة وان كان خارجا عن مهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادى الماخوذ من غير شرط والا فليس كل ما فرض منضما الى شئ ما خوذا بلا شرط كان ذلك الشئ جنسا محمولا على المجموع فالسماء الماخوذ لا بشرط شئ ليست جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باى وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه انه يمكن لمهية واحدة كالجسم اعنى الجوهر المصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض وفى بعضها انقص فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما يتم وجوده به بل به وبصورة اخرى طبيعية هى مبدء حركة وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد منضم لمعنى اخر زايد على الجسمية المذكورة اولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط و اكمل منه جسم اخر له وجود اكمل واقوى من الاولين اذ لا يتم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثانى بل يتم بهما وبامر اخر كالنامى حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة والنمو حيوة احساس وتحريك ارادى له ان يبلغ الى الغاية القصوى فى الوجود ومنها ان فى قوله فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التى كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعانى التى بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة طبيعية فانما تركيبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشئ بصورته لا بمادته وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او جزء مادة لشئ لان المادة شانها القوة والاستعداد وكذا اجزاؤها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون التركيب من المادة والصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس والفصل فما الفرق بين المركبات والبسايط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسايط كاللون للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصل كقابض البصر فى مثالها بخلاف اجناس المركبات كما ذكرنا وقد مر فيما سبق ما فيه كفاية **وههنا دقيقة مشرقية** وهى انه اذا تم وجود معنى جنسى كالجسم النامى مثلا فى موضع بنفسه مجردا عن فصل كالحد المحقق كان بالضرورة بحسب فصله المقوم نوعا حقيقيا وانواعا حقيقية بحسب انحاء فصوله المقومة المهية وفى موضع اخر لم يتم بنفسه بل مع فصل كالى يتقوم به فكان المجموع ايضا نوعا حقيقيا فنقول وجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا بما هو مادة وذلك لان شان المادة بما هى مادة القوة والاستعداد والنقص لا الفعلية والتمام والكمال فالشئ ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشئ اخر بخلاف ما اذا كان متاكد الوجود قويا فى بابه وفى ذلك امثلة كثيرة الا ترى ان الجسمية الطبيعية فى الاجسام المعراة عن قوة التغذى والنمو مما يتفق وجود اشخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما واعظم مقدارا من الجسمية التى للاجسام النامية وغيرها كالاشجار والحيوانات فجسميتها التى هى مادتها وجودها مبتذلة مستحيلة تحتاج الى مدد من خارج يصير بدلا من جسميتها المتبدلة حتى يدوم صورتها الكمالية موجودة متشخصة بتبدل امثال مادتها التى هى جسميتها ليبقى نوعا لا شخصا لنقص وجودها وكذا الجسم النامى اذا تم وجوده من غير قوة

فيها حكمة مشرقية

حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا فى كمالية قوته النامية مما اذا كان مادة لحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيه وتوليده امثاله كفعل
النباتات فان هذه الافعال التى يتفق فيها اقوى واكثر وادوم مما يتفق من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة فى الحيوان العديم النطق
قد يكون اقوى مما فى بدن الانسان كما وكما علمت هذا فى معنى جنس واحد بالقياس الى نوع اضافى فرب ضعف نفس حاله فى قوة الوجود وضعفه
بالقياس الى انواع اضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه فى الوجود فالجسمية فى النبات اضعف مما فى الجماد والعنصر وفى الحيوان
اضعف من الاضعف وفى الانسان اضعف من جميع ما سبق وفى العقلاء اضعف مما فى الجهال وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة
فلا يبعد ان ينتهى مراتب البشرية الى حيث يبقى صورته النفسانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعى بل يبقى صورته العقلية تامة
كاملة بلا بدن حيوانى او مثالى وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معانى المواد والصور والاجناس والفصول
موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهى يكشف به الحقائق
كما هى **قوله** وكذلك فافهم الحال فى الحساس والناطق اه يعنى كما علمت الحال فى معنى الجنس كالجسم والحيوان انه باى المعنيين
مادة وباى المعنيين جنس فافهم الحال فى المعنى الفصلى انه كيف يكون باحد المعنيين جزءا صوريا غير محمول وبالاخر فصلا متحد الوجود مع
الجنس والنوع فانك اذا اخذت حد الحساس نفس الحساس او شيئا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه او غير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ماخوذا
معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا
للحيوان بما هو حيوان ولبدن الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامى لصيرورته ح مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما
لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان ح على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير فى قوله فكذلك فان الحيوان
غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز ان يكون له او معه او فيه
معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كنمو واغتذاء ومقدار وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب ومحمولا عليه المركب كالحيوان والانسان
ولقوله يجوز له او فيه او معه احتمالات ثلثة احدها ان يكون المراد اولا من الحساس شيئا ذا حس بان يكون منسوبا الى الحس لا الذى
جزءه الحس اعنى المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على الموصوف فاذا جزء شئ اخر كقوة الاغتذاء
والنمو كان وجوده له وثانيها ان يكون المراد به جسما ذا حس ونمو واغتذاء كالحيوان فكان مثل معنى النامى والمغتذى موجودا
فيه وثالثها ان يراد منه جوهرا وجسما له صفة الحس فكان مثل النامى موجودا معه فى الحيوان ومع جميع هذه التقادير لا بد
فى حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعانى خالية عن معنى الحسى **وههنا دقيقة** هى ان الصورة التى بازاء الفصل ويق
لها الفصل الاشتقاقى كالنفس الحيوانية فى مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعنى الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى
الجنسى ومقوم وجوده ووجود ما بازائه من المادة فكل ما يوجد فى المادة فقد وجد فى الصورة على وجه اعلى واشرف
لكن الكلام فى نفس معنى الفصل الكلى كمفهوم الحساس فافهم هذا **قوله** فاذن اى معنى اخذته مما اشكل الحال فى جنسيته
او ماديته يعنى انا شككت فى اى معنى اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز
انضمام الفصول اليه بها كان على ان يكون منه وفيه اى على وجه يكون بعضا منه او مضمنا فيه لا ان يكون لحقه من خارج كان جنسا
لما اخذته منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مرددا فيه مجوزا ان يكون ناطقا
او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الامور تمام معناه مضمنا فيه لا منضما اليه من خارج فكان جنسا للماخوذ منه وان اخذته
ذلك المعنى او المعانى الداخلة فيه مجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم اليه معنى اخر
كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للماخوذ منه كبدن الانسان فانه جسم نام حساس تم به
وجوده واذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته او اخذت معانيه موجبا تمام المعنى حتى دخل فيها ما يمكن
ان يدخل فى الماخوذ منه كان نوعا واذا كنت فى الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض لما تم به كان جنسا ايضا فاذن ذلك المعنى انما اخذ
بشرط لا شئ اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شئ اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض بشرط له اخر غير زيادته اثباتا او سلبا كان
جنسا مبهم المعنى والوجود جميعا فالماخوذ على هذا الوجه جاز ان يكون له وجود فيه جميع الزيادات المترادفة الفصول المتلاحقة عليه

اجزاء ذاته داخلة في معناه **قوله** وهذا اشكل فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة فمستاه وجه الاشكال في القسم الاول ظاهر فان الجزء مايكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده عين وجود النوع والفصل فكيف يكون الشئ الواحد مادة وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان وتحقيق يدفع به الاشكال واما الذى ذاته بسيطة فليس فيه اشكال اذ العقل يعاين من فيه وفي المعاني التى تضمنها هذه الاعتبارات الثلثة فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معاني فيفهم بعضها اعم من بعض كلها موجود بوجود واحد كالكيفية واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع شرط بعض ولا بشرطه فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او نوعا لم يلزم ان يكون جنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد الاعتبار الذهنى فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع عنه الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غيرها اريد بالجسمية التى هى جنس له وكذلك الجسمية التى له او فيه قبل الحيوانية التى له او فيه او قبل الحيوانية مطلقا اذا اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اى بمعنى المادة لا بمعنى الجنس او النوع مما يحمل عليه واما الجسمية التى اخذت ووضعت بحيث يجوز ان يتضمن لكل معنى من المعانى المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها ان يتضمن الابعاد فهو جنس فلهذا المعنى الجنسى افراد وانحاء مختلفة من الوجود كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات فاذا وجد في الانسان متحدا به موجودا بوجوده اى وجود الجسم النوعى يكون متضمنا للجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية فيه وايضا صار الجسم ههنا متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازا او وجوبا عند ما كان المنظور اليه حال الجسم بالمعنى الجنسى فانه كما جاز ان يكون منفرد الوجود جاز ان يكون جزء الشئ فجاز ان يتضمنه شئ اخر وان يكان ذلك الشئ بحسب نفسه مما وجب تضمنه اياه بوجه اخر فمعنى الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء للحيوانية وهو بوجه اخر عين كل منهما **قوله** ثم الجسم المطلق الذى ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه يريد ان الجسم من حيث هو جسم بلا شرط وقيد وجودى او عدمى امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان الشئ ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفردا او مجتمعا انما يحصل بوجود انواعه وكل ما يوضع تحته من الانواع والاشخاص فهى اسباب وجوده او اسباب اسباب وجوده وليس هو سببا لوجودها وان كان بوجه جزءا لمعانيها او جزءا لحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد للشئ وبين التابعية له في الوجود فالاصل في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما مر من ان اشخاص الجواهر بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الاولى من الجوهرية وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة ولو كان الجسمية التى بمعنى الجنس وجود محصل قبل النوعية قبلية بالذات او بالزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا تحصل للجنس في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التى بمعنى الجنس التى للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير فكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذى لها في العقل فلا يمكن للعقل ان يضع في شئ من الانواع الجسمية الطبيعية الجنسية وجودا محصلا ولا ثم ينضم اليه شئ اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعى كالحيوان في العقل اذ لو فعل ذلك لكان ذلك النوع مركبا من جسم وشئ مغاير له في الوجود العقلى فلم يكن ذلك الجسم الذى فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب وقد فرض انه جنس محمول هف فظهر انه لا فرق بين العقل والخارج في انه لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به مهيته بل لا يحدث الطبيعة الجنسية التى لنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدث ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا عن وجود الجنس ومنضما اليه بل متضمنا فيه ولا ايضا عن معناه من جهة التى اشير اليها من ان الجنس طبيعة مبهمة اذا تعين لها فصل من الفصول لم يتعين على انه شئ اضيف اليها من خارج بل على انه داخل في جملة معناه **قوله** وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلى بل حكم كل كلى من حيث هو كلى له يعنى ان هذا الفرق الذى في الطبيعة الجنسية بين كونها جزءا غير محمول وبين كونها جنسا لا يقتصر في الجنس بل يجرى مثل هذا الفرق في كل كلى من حيث هو كلى فان الكلى بما هو كلى سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة مبهمة قابلة لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول جنسا بل قد يسميان صورة وفصلا او غير هذين الاسمين **قوله** فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ اعلم ان الجنس الطبيعى بما هو جنس طبيعى كما انه ناقص الوجود غير مستقل فكذلك ناقص المهية غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو حيوان اذا اخذ جنسا

فانه مع اشتماله على الجسم النامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او خارجية يحصل ويقوم وعلى كم صورة
ينضم اليه واحدة بعد واحدة تم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عندها شيء محصل
بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا خطر معناه في الذهن فالنفس لا تقنع في ادراك لون لا تدري انه
سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة
حتى يتقرر عندها لون بالفعل غير متردد المعنى والتقرر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيله الا الاشارة الى هويته
الشخصية باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس ففي ضمنه مطلبان
مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة فانما تطلب النفس الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذي يجب ان يقنع في تحصيل معناها وذلك
بعد ما تطلب تمام معناها وكمال مهيتها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والمهية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس عند ادراكها للمعنى
الجنسي قبل تحصيل تمام معناها اقل استعدادا لطلب الاشارة واذا حصلت ذلك صار استعدادها لطلب الاشارة اكثر فهيهنا
المفرج لان تفرضه اي مشار اليه واي شخص شئت واردت وذلك انما يكون بعد ان ينضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معان
اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الجوهرية كمعنى الحيوانية
في الحاجة الى انضمام المعاني وبالجملة فليست النفس تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان يزيد عليه معنى اخر شيئا مشارا
اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يجعله او لا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او
نوعا او غيرهما حتى يصح الاشارة **قوله** وقد يتخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا آه يريد
الفرق بين مصنفات الاجناس ومنوعاته فان الجنس كما يتخصص بامور فصلية ذاتية كذلك يتخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما
ان المتممات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض يتبدل الى ما يتبدل له جواب ما هو عن الشيء ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف
التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد يعني بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض
هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز
زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص **قوله** وكذلك في المقدار في او الكيفية او غيرها وكذلك في الجسم
الذي نحن بسبيله ليس يمكن آه اي كذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مهيته
ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمام اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا يعني الكم
القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في المهية طبيعة ناقصة غير متحصلة بالفعل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة
ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف وجنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين
والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق الذي كان الكلام اولا في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل
قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره متضمنا لاي شيء اتفق ان يكون
ولم يتحصل له العلم بعد بانه اي شيء من هذه الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى المبهم الجنسي
لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يلحق به معان اخرى سواء كانت من الامور التي يتضمنها الجنس او غيرها **قوله** فان قال
قايل فيمكننا آه لما ذكر ان المعنى الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امور اخرى حتى يصير امرا معينا فربما
يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصل النوعي لما كان تجرده العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي اشياء يقع
بينه وبينها الاجتماع على اي نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه على انه ليس الامر
كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع محصل
تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام هيهنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام هيهنا في الفرق بين
الجنس والمادة وليس اذا كان المطلبان الفرق بين امرين يوجب ان يتضمن الكلام بيان ساير الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق
هو ان الجنس بما هو جنس لا يتم معناه الا بان يضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة اما ان المعاني التي بها يتم الجنس و

ويصير نوعا من اى الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس ليحصل نوعا فليس ذلك مطلوبا فى هذا الفصل فنريد ان نبين ان طبيعة
الجنس الذى هو الجسم فى مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل ان يكون صالحا لحمل اشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه بالوجود على ان يكون
وجود جملتها يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحدة معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اى الوجهين يجب ان يكون
جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس الجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لساير المعانى
على سبيل الجواز والاحتمال وان لم يكن تلك المعانى بحسب نفس الامر الا اشياء معلومة الشرايط فان لكون الاشياء فصولا للاجناس
شرايط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذى هو الجسم التى يصير بها انواعا لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشى فصلا وتلك
الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت مهيات تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شى من هذين
المطلبين اى معرفة شرايط الفصول بما هو فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال الى
هذا المحل يتكلم فى هذا الفصل وجعل بيان تلك الشرايط فى الفصل الاتى **قوله** فصل فى كيفية دخول معان خارجية عن الجنس
على طبيعة الجنس اه لما علمت ان المعانى التى يحتملها الجنس وتدخل على الجنس ويجعله طبيعة محصلة ليست فى الواقع اى معان اتفق
ان يجتمع مع الجنس بل معان مخصوصة فلا بد ههنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها فهذا
الفصل معقود لبيان تلك الشروط فليتكلم الان فى الاشياء التى يجوز اجتماعها به وليبين ان الاشياء التى يمكن اجتماعها فى ذات الجنس
وطبيعتها النوعية وهى الاشياء التى يتوقف عليها مهية الجنس من حيث تحصلها النوعى فى نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها
الجنسى وفى الاعتبار الذى تكون به مادة فههنا مقامان احدهما معرفة القوانين التى بها تعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعا التى
يجب ان يحوبها ويتضمنها الطبيعة النوعية وبها يمتاز الفصول المقسمة للجنس انواعا عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضا على طبق تقسيم
الفصول او على نحو اخر والثانى معرفة تلك الامور ومهياتها وحقايقها فاما اذا فرضنا جسما مشتملا على البياض على الوجه المذكور من
كون الجسم ماخوذا على الاعتبار الذى يكون به جنسا مجهولا محصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة نوعية من الجسم
بل مفهوما صنفيا منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعى وكذا التنويع
بامور اخرى وايضا قد يجتمع فى فرد من الحيوان الشخصى امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل من كل مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون
ويكون حيوانا مشارا اليه وذلك ان الجميع ليس مما يدخل فى تقومه النوعى بل الشخصى ايضا فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية
ويعرف ان ليس كل ما جعل الشى بحال سوعا له **قوله** فنقول ولا ليس يلزمنا ان يتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اه لما ذكر ان
ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثانى معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر انه هل
يجب علينا او هل فى مقدورنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسر اولا والحق ان الثانى ممتنع والاول ممكن لكن
التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب علينا ان نكلف انفسنا على العلم بالثانى وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس ولا كل فصول جنس
واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس فى وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذى نقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة القوانين
والشروط التى هى للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة فى تخصيص الاجناس
فانا اذا نظرنا فى معنى مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككناه وذلك يقع
فى كثير من المعانى وربما علمناه وذلك فى بعضها **قوله** فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اولا شى اه اعلم ان شرايط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون ضمه للجنس والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعا مخصوصا اذ التقسيم
عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا واشار اليه بقوله فيجب اولا شى ان يكون بانضمامها على
سبيل القسمة حتى يرتقيه الى النوعية الثانى ان يكون القسمة لازمة اذ لو لم يكن لازمة كتقسيم الشى الى المتحرك والساكن او اللامتحرك لم يكن
الضمايم فصولا منوعة بل اعراضا خارجية ومعنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازما للقسم الخاص والحصة الخاصة من المقسم
وانما وقع هذا الشرط فى كون الشى فصلا لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز تبدله عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه
باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركا والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللااسود

فيمكن

فيمكن صيرورة الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه وقد يمتنع ذلك في الفصل فلا يكون الفصول الا معاني لازمة للاقسام
واليه الاشارة بقوله وان يكون القسمة مستحيلا ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون المقسم عارضا للجنس بسبب امر اعم او اخص
فانه ان كان عارضا بسبب شيء اعم مثل ان يبقى الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس شيء من ذلك من فصول المقسم بل الحيوان
اما صار ابيض او اسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذا العوارض لا لانه جسم نام فضلا عن كونه حيوانا والانسان اما صار ذكرا او انثى
لاجل انه حيوان واليه الاشارة بقوله وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين وكلاهما ليسا عارضين له بسبب شيء قبلهما او
المراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي وانما ذكر لاجل الخلاف الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا
ولما لم يكن ههنا موضع بيانه اجمل الكلام على وجه الترديد ونحن سنحقق القول فيه عن قريب الرابع انه لا يكون لاحقا للجنس بسبب شيء
اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا امثال اللازم ما اذا
قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للمشي او لا يكون فان قابلية المشي عرضت للجوهر بسبب شيء اخر هو الفصل وهو الحساسية
وكذا مقابله انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر يقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر او الجسم اما
ناطق وغير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا
او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض ولا فصولا الى اخره الخامس ان القسمة اللازمة التي يقسم بها معروضها
يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز ان لا يكون المقسمات بها فصولا
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا ابعاد ثلثة و
اليه اشار بقوله ويتضمن طبيعة الجنس ان يكون منه ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر اخر
لا اعم ولا اخص ولا غيرهما فلا يكون بفصول كالذكورة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست ولية ويدل عليه امور
اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا
ناطقا ولا اعجم واللون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الذكر انما صار ذكرا لحرارة عرضت لمزاجها في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له
برودة صار انثى والفصول بازاء الصور لا بازاء المؤلف لكن الذكورة او الانوثة انما عرضت من جهة المادة فان بدلت تلك الحرارة لكان
ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصير به فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول صور للجنس ومهيته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس القسمة والافتراق من جهة الصورة بالفصول اذ الصور علل
مقتضية للمواد دون العكس لان شان المواد الانفعال والتاثر لا الاقتضاء والمنع فليس طرفا هذه القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صارت ذكرا او بالبرودة حتى صارت انثى لا يمنع الصورة اعني النفس ههنا ان يكون
على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا ترى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او
بقرا او غير ذلك فلم تكن الذكورة او الانوثة موثرة في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة الات للتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالاتها انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة لجوهر الحي ورابعها ان الانسان الذي هو ناطق وذكر ليس احد الوصفين
بواسطة الاخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذا في درجة واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا او هو ممتنع
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما ستعلمه واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا وتحصلا من الجنس فان قيل اليس الحيوان ينقسم الى الناطق ولا ناطق كان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق قلنا
لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذي هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب ان يكون مقسما
للجنس ليس يلزمه ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا
للاول فان الفصل كالصورة حصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون ان حصلت للجنس كمالية زائدة في بعض المواد فلا بد
ان يحصل له في مادة اخرى كمال اخر زائد عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية

بها

بها يكون احد العناصر وقد يزداد كمالا ولا يقتصر بحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق
هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والفساد بسهولة كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورته نفسانيا فيفعل افاعيل
اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات حس وارادة وهكذا تتلاحق الكمالات
وتترقى الدرجات الى الغاية القصوى والمقصد الاعلى فليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات بتعاقب الفصول والصور على مادة واحدة
واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صورا نوعية متعددة بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية
واخرى حيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع
والصور التي دونها في الشرف والكمال وايضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صوري اخر وبازاء كل فصل فصل
مقابل وان وجب بمقتضى القسمة مقابل غير فصلي كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس
وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون لمعلول
واحد علتان مستقلتان فان قيل اليس لجنس واحد فصلان بل فصول مقسمة مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة
ناقصة مبهمة فجاز ان يكون له تنوعات مختلفة فليس لكل حصة له من نوعه الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم للمهية فان قيل
اليس لمهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المتن ما نعرف بانهما ليسا
بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة الثامن يجوز ان يكون لمهية واحدة فصول مترتبة لصح ان
يكون لشيء واحد علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون لموجود واحد
صور متلاحقة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعلية ذاته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة النوع
مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس محتاج في وجوده الى الفصل استحال حاجة
الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن ههنا اشكال وهو انه كلما كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج الحال الى المحل فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزامه للدور
وهذا الاشكال ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا لا اشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي
على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم تتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غير
هاتين النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات
اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذا اذا كانت احوالا للاجسام كانت مفتقرة الى حصصها الجنسية ضرورة تقدم المحل على الحال
وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل بدفعه وتحمل له وجوه
لا يسمن ولا يغني وذلك مما يتعسر الا لمن وفقه بمعرفة اصول حكمية علمه الله اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان
فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصل وبتوسطه لما قبله وهكذا
على الترتيب مثلا الناطقية علة للحساسية وهي علة للنمو وهي للحسية وهي علة للجوهر فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس
العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب
تناهي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا
كل مهية لا بد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر
كذلك فعلى لنرجع الى تتمة المتن وشرحه فليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان نقول ان الذي عرض
من جملة ما ذكر في الوجوه المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليسا من الفصول لانهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة
اما الذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا وفي ذلك مظنة ان الفرق بين الفصول الذاتية والمقسمات العرضية بما يحصل بمجرد ان الفصل
لو لم ان يبين ان ذلك ليس مناط الفرق والذي ذكر سابقا كان المراد به ان العارض من جهة المادة ليس يجب ان يكون فصلا اي لا يحصل
العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يجزم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشيء غاذيا او غير غاذ من عوارض المادة وقسمة

الجسم الى المتغذى وغير المتغذى قسمته بالفصول لانه يستحيل وجود جسم لا يكون متغذيا ولا غير متغذ وايضا لم يجد شيئا من افراد احدهما
داخلا فى افراد الاخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا و
انثى وكذا غير الانسان ولتعلم ان الحق ان الذى ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل ما ازاء
الصورة فهو اما نفسه بحسب المعنى او لازما من لوازمه الذاتية المساوية له فالذى هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة
لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محة واما المتغذى وغير المتغذى ان اريد به الصورة التى شانها التغذية فهو فصل
وان اريد به انفعال المادة وتغذيها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض
المادية فيقع الاحتياج فى معرفة الفصل الى تحقيق شرايط اخرى ولذا قال على ان المعنى وهو ملازمة ما به يقع القسمة للمقسوم وان كان
من شرايط الفصل فقد يكون فى غير الفصل اه كما اخرج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما فصلا بعدم لزومه لما يقسم بخلاف
المتغذى وغير المتغذى حيث لا يتعدى احدهما نوعه الذى يقسم اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف فى كون الشئ القاسم فصلا
يعنى كون القسمة بالقيود اللازمة لما يقسم به وان كان شرطا من شروط الفصل التى لا يتحقق بدونها لكن قد يوجد هذا الشرط فى غير
الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اضافى او حقيقى صفة غير فصل لكنها لازمة له لا يتعداه الى غيره كقسمة
الجوهر الى قابل الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك اذ كان من لوازم الفصل فان قبول الحركة لا ينفك
عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذى هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم
للناطق الذى هو فصل الانسان فظهر انه من المقسمات اللازمة ما لا يكون فصولا **قوله** ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة
اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة اه يريد بيان السبب اللمى فى كون بعض المعانى فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غيرها
ويحقق ان الغاية الاصلية فى استحالات المواد الكونية واستعداداتها هى وجود الصور التى يطابقها الفصول على حسب ما قدره
الله فى الازل بمقتضى عنايته واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة فهى ليست من الغايات الاصلية بل هى من الامور الاتفاقية
التى وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها البعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة الحقيقة اذ المتحرك لا
يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صورى حقيقى لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هى متوجهة نحوها كالاحوال
الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة فى افعال واحوال يصدر عنها او يقبلها لا من جهة الصورة الجنسية
التى كانت عليها فى ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التى فى انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت
نحو الغاية المطلوبة وهى الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات او الحيوان اعنى الجسمية
الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرضت المادة حالات اتفاقية لا دخل لها من طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها او ربما يصرفها
الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد او حر الشديد وربما يقع لها اختلافات لا فى نفس الغاية المطلوبة بل فى امور اخرى
مناسبة للغاية ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها خروجا كثيرا فيختلف بها الغاية التى هى الصور الفصلية فانها
قد تختلف فى انحاء من الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها فى حقايق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التى لا مدخل لها فى حصول
الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعنى الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل
اما كمال اخير او واسطة الى كمال بعد كمال فالذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسان
ولا مدخلية لها فى حصول تلك الصورة اذ قد يوجد فى غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد
علمت من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان غيرها لمادة النوع فى الات التناسل لا لاجل الوجود الشخصى وبقائه بل لاجل التناسل
الذى يحصل به البقاء النوعى والبقاء النوعى امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصى وكذا التناسل فرع على تقوم الحيوة نوعا معينا
محصلا بالفعل فيكون هاتان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا معينا
وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التى يحصل بها بقاء النوع مناسبة للصورة التى بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد
مما ذكر ههنا بيان قاعدة كلية فى معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التى ليست بفصول وهى ان الفصول من الغايات

الحقيقية

الحقيقية والكمالات المطلوبة للمبادى الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد والاوازم للفصول
بعد حصولها فيعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من اى القبيلين
لا يخلو عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من الشرايط والعلامات **قوله** قد عرفنا طبيعة الكلى واتم كيف يوجد وان الجنس منها كيف
يقابل المادة تعريفا آه هذا كلام استينافى لبيان ما مر من احوال الكلى على الاجمال ولما بقى منها من المبحث الذى يتصل بهذا الموضع
على التفصيل فالذى قد مر هو تعريف معنى الكلى الطبيعى الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من
جملتها وفى بعض النسخ منها بدل فيها وانه كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المفارقة بينه وبين المادة
ستورد من بعد فى فصل تعريف الفصل وفى بعض النسخ تعريفا بدل تفريقا اى عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك
الوجوه من الذى مر ايضا هو تعريف ان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وهى فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهى ليست من الفصول
الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه من الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها
من العوارض الغير الفصلية هذه المباحث من الامور التى قد سبق الكلام فيها واما الذى قد بقى البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع
الذى كنا فى سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم لنحو من انحاء
وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد فى الوجود الذى مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اعنى الطبيعتين وهما مفهومان مختلفان
يوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان
انما يتحقق الحيوان يتحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل
فى الاعيان وبمجرد الفرض والاعتبار فقط كما يقى هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا التاحد ايضا
قوله فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا آه قد علمت ان الجنس كالجسم متضمن اشياء كثيرة موجودة
لا دخل لها فى معنى ذاته ولا فى تحصله نوعا فهى لا يكون فصولا وكل ما وجد لشئ ذا جنس ولا يكون ذاتيا له فلا يخلو من قسمين الاول
ان يكون لازما والثانى ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما لجنس جنسه ان كان لجنسه جنس او اجناس و
الثانى ان يكون لازما لفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان او ان كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة فصله
المقوم ان كان له فصل مقوم الرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التى هى تحته الخامس ان يكون لازما لمادة شئ من هذه الفصول
اى مادة صورها الخارجية فى الفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم
المادة عرض فيها ولازم الفصل عرض محمول عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من فوق بمعنى انه يعرض
اولا وبالذات هو نفس الجنس او جزءه المساوى او الاعم او ما فى مرتبة شئ منها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التى تحت الجنس
او لانواعه او لانواع انواعه او لمادة شئ منها ولما كان كل ما هو لازم من الاعم فهو لازم للاخص دون العكس فاللوازم التى كانت للفوق
كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم للجنس نفسه ولوازم مواد هذه الامور ولوازم
عرضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض لجميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع
والاشخاص اما انه لازم للجنس فلانه اما لازم لنفسه واما لازم لفصله المقوم له واما لازم لمقوماته الجنسية او الفصلية التى لا يوجد
الجنس بدونها واما لازم لازمها او موادها او لازم اللازم لازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التى
يلزم الفصول التى تحت الجنس ليست بلازمة له لانها لو كانت لوازمها لوجدت معها فى كل فرد منها لان لازم العام لازم للخاص
فيلزم ان يجتمع النقيضان فى واحد عدد في هو ح **قوله** واما البحث الثانى فلنفرض مشارا اليه آه لما علمت ان المعنى
الجنسى كالجسم مثلا جنسيته انما يكون جنسا اذا اخذ لا بشرط شئ من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد فى ذاته عما سواه
فانه لو اخذ كذلك فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو المحمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثانى كذلك محمول
على القيد الذى معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان لم يكن ذلك بشرط ان يؤخذ ذلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون
معه امر اخر او لا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اى فصولها المرتبة او كل فصل من فصولها المتباينة

مع غيرها من اعراض كثيرة وحملناه عليه اى على ذلك المجموع الذى هو الجسم فليس المقول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثانى اعنى مجموع الهيولى
والصورة الجسمية فقط الذى هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا له خارجا
عن معناه بل الذى يقال له ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اى جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه اخر وان كان
الف شئ ولم يكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجرى مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه
والشيخ اهمل ذلك اعتمادا على ما ذكره من الفرق بين اعتبارى الفصل والصورة وانما جعل المفروض مشارا اليه ليكون المجموع
موجودا فان مجرد المعانى الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان
هذا الحمل اوليا او لا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا فى الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتى والعرضى ايضا عرضى
وحمل الجنس عليها حمل غير اولى اى بالعرض فى الحاصل ان الجملة المركبة من فصول والاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذى هو
جنس ولا يحمل بالمعنى الذى هو مادة فاذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذى اشرنا اليه وقيل له انه جسم كان
معناه انه بنفسه وعينه لا انه جزؤه او عارض فان مفاد الحمل هو هو وانما هى النفسية والعينية سواء كان بالذات كحمل الذاتيات
او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكورة اولا كان السؤال عن وجه
الاتحاد بين الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع
من الجنس والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل فى تحقق المعانى والمفهومات وهو كما علمت
يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما هو اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعانى واكثر اثارا فى الخارج
فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته وبشدته وكماليته اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا ببعض
تلك الاثار وما يباينها من الصفات فصورة الحيوانية التى هى وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة عن الحقيقة
الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك الاجسام وصورها و
موادها فهى بوحدتها مما يصدق عليه معانى تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة
فهذا سر اتحاد معنى الفصل مع الجنس فى الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة
فصل القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التى فوقه فى العموم والا فالاشياء المتعددة فى الوجود كيف يحمل
معنى بعضها على بعض باى وجه اعتبر فالسماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على المركب منهما سواء اخذت لا بشرط او لم يوخذ
مجردة فافتقار بعض الاجزاء الى بعض لا يكفى فى صحة الحمل كما زعمه القوم والا يلزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه من اب
الحكمة النضيجة التى من اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح انه هذا
القايل قد خلط بين الشئ خارجا عنه فى الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وخواص وان الاعراض والخواص [خارجا عن الشئ بحسب المعنى بمعنى انه لا يحتاج تصوره الى تصوره وبين كونه]
امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافى قولهم بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص فى الوجود فاستشكل عليهم فيندفع كلامه بان
قولهم ان الاعراض والخواص التى للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا يفتقر فى تقوم معناها وماهيتها من حيث
هى هى او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافى افتقار الطبيعة الى ما فى
الوجود بوجوده لا يتم اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين
جزء الشخص بل جزء جزئه الذى هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شئ محمول على الشخص فيكون محمولا على تلك
الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازمها لما هو المشخص بالحقيقة وعلى اى الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة
الجنسية محمولة على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارجا عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات لكان يمكن
ان يكون الطبيعة الجنسية موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات
بما هو جزء معناه ويجب كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذى هو مادة فهذه الاعراض والخواص خارجة
عن ان يحتاج اليها جنس من الاجناس مثلا فى انه جسم فقط وكالحيوان فى انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا

مع الخ

مع الخصوصية اى بشرط شئ فالجسم بشرط لا جزء الشخص خارجا عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لا بشرط الخصوصية وعدمها محمول
على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية
جزءا والاعراض خارجة يلزم ان لا يقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والمهية لا ينافى الاتحاد فى الوجود ففرق بين ان يقال ان الطبيعة
من الطبايع لا يحتاج فى معناها الى شئ يخرج عن معناها وبين ان يق لا يحمل عليه ولا يتحد معه فى الوجود فربما يحمل شئ على ما
لا يحتاج اليه ذلك الشئ فى معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولا يفتقر الى شئ منهما فى المعنى والمفهوم واما اذا
وجد بالتخصيص بالفعل فى احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجايز ان يتخصص وجوده بغيره متقوما بذلك
الغير فان طبيعة الكلية وان كانت متحصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز له وجودات متباينة بسبب مشخصات مختلفة
فيتحد بكل منهما ويحمل عليه وكذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اى الفرق بين كون الشئ غير مفتقر
الى شئ بالمعنى وكونه غيره او غير مفتقر اليه فى الوجود لكان طبيعة الجنس دائما جزء للنوع غير محمول عليه وعلى الفصل اصلا

قوله واما النوع فانه الطبيعة المحصلة فى الوجود النوع طبيعة يقال على كثيرين متفقين فى المهية او من شانها بحسب تصورها
ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة فى الذات لان مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل الا الوجودى
الخارجى وطلب الاشارة بخلاف الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شانها ان تحصل انواعا مختلفة
بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسى يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه للمعنى النوعى لا يطلب الا وجوده
والاشارة اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقى الذى لا نوع
تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع الانواع او لا يكون ثم اذا كان محسوسا لا بد له فى وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة
يتعين بها طبيعته متشخصا مشارا اليه وهى من لوازم تشخيصه لا نفس ما به التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون
لكل شئ الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلى
والمجتمع من الكليات ايضا كلى فلا توجب التشخص الا يكون بها علامة له فهذا التشخص ان كان من تشخصيات الامور البسيطة
كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا ان الاضافة تلحقها من خارج بل موجوديتها
نفس اضافتها الى المحال الاعيرة وتشخصها بالموضوع بوضع وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والتحيز والمتى وغيرها تشخص
بالعرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس باضافة الى شئ كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وباحوال
زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطلت شخصيته وفسدت ذاته لكونه لازما
لوجود الذى به يغاير الاخرى وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه بطلان شخصيته ولا فساد من مهيته الا انه بطلت مغايرته
ومخالفته الى مغايرة اخرى من غير فساد لكن الفرق بين القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقى وغير الحقيقى
مما كان مشكلا علينا وليس الكلام هيهنا فى معرفتنا بهويات الوجود وحقايق الفصول والتشخصيات بل فى معرفة القوانين
التى يجب ان يكون الامور على طبعها وليس يلزم ان يعرف ان شيئا كذا هل يكون على طبيعتها حتى يكون فصلا مثلا او متشخصا
ام لا يكون واعلم ان التشخص لا بد ان يكون بامر ثبوتى زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا على النوع فظ لان النوع كلى
مقول على كثيرين والتشخص ليس كذلك فلا بد ان يكون زايدا واما انه ثبوتى فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تعيين الشخص
وخصوصية هويته والشخص بما هو شخص ثابت فى الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل فى النوع وجزء الموجود فى الخارج
من حيث انه موجود موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين مطلقا
واللاتعين مطلقا امر عدمى بديهة وعدم العدم يكون وجودا او عن عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو عدم
فيكون ثابتا ايضا لكن تعينه صح انه كتعين غيره بديهة فاذا كان بعض التعينات لمهية واحدة ثبوتيا كان الجميع ثبوتيا وان كان
تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فيكون ايضا ثبوتيا وهو المط فان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا لوجهين
الاول انه لو كان ثبوتيا زايدا على المهية لكان له تعين ايضا ويعود الكلام الى تعين التعين فيلزم تعين اخر فيتسلسل الامر الى لا نهاية

الثانی ان اختصاص هذا التعین بهذا المعین دون غیره انما یکون بعد تعین هذا المعین وتمیزه عن غیره والا لم یکن اختصاصه بهذا
التعین اولی من اختصاصه بغیره او اختصاص غیره به فاذن یجب ان یکون له قبل هذا التعین تعین اخر فیلزم ان یکون متمیزا قبل ان یکون
متمیزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فمثل ما مضی فی باب الوجود وهو ان التعین لو کان له مهیة کلیة ووراء کونه متعینا ثم یحتاج فی تعینه الی تعین
زاید واما اذا کان متعینا بذاته لا بامر اخر فذلك الامر متعین فلیس یحتاج الی تعین غیر نفسه فلا یلزم التسلسل واما عن الثانی فهو ان کل ما یکون
تعینه من لوازم طبیعته حتی یکون نوعه منحصرا فی شخصه فلا بد له من مادة متخصصة باعراض معینة ویکون تشخص المادة بتلك الاعراض
علة لتشخص ذلك الحادث مع وجوده اذ من الممتنع ان یقترن بتلك المادة فی ذلك الوقت وفی ذلك الوضع والتحیز فرد اخر من ذلك النوع حتی یلزم
الاشکال ولیس ان ذلك الشیء یوجد ثم یوجد التعین ثم بعد حصول احدهما او کلاهما یتقارنان بل وجود ذلك الشیء فی تلك المادة
المخصوصة هو تعینه فالحق ان تشخص الشیء بمعنی کونه بحسب نفس تصوره ممتنع الشرکة بین الکثرة انما یکون بامر زاید علی المهیة لا فی الوجود
بل فی المتصور عند التحلیل ویجب ان یکون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهویته لا بشیء خارج عنه لا عینا ولا تصورا ان یکون المهیة بسببه
ممتنعة الاشتراك فی الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشیء کما ذهب الیه الفارابی اذ کل ما هو غیر الوجود من المفهومات والمهیات
فلا تأبی بتصوره عن قبول الشرکة ولو تخصص بالف تخصیص لان انضمام المفهوم الی المفهوم کم وقع لا ینتهی الی الشخصیة نعم ربما یؤدی الی
الامتیاز الخارجی عن غیره من الاشیاء لکن العقل مما یجوز کون المتصوفیه مشترکا والامتیاز عن الغیر فی الواقع غیر التشخص الحقیقی کیف و
الاول امر اضافی بالقیاس الی المشارکات فامر عام والثانی امر باعتبار الشیء فی نفسه حتی انه لو لم یکن له امر مشارك فی معنی لا یحتاج
الی تمیز زاید لکان ایضا متمیزا فی نفسه ولا یبعد ان یکون التمیز بالمعنی الاول مما یوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقیقی کما مرت
الاشارة الیه فان النوع المادی المنتشر ما لم یتخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه لا یفیض علیها وجود عن المبدأ الواجب و یمکن
ان یحمل اکثر المذاهب الواقعة فی التشخص علی ما یرجع الی ما حققناه فما نقل عن الحکماء ان تشخص الشیء بنحو العلم الاحساسی او بالمشاهدة
الحضوریة یمکن ارجاعه الی ما قلنا فان کل وجود خاص لا یمکن معرفته الا بالمشاهدة العینیة او ما یجری مجراها وکذا ما ذهب الیه
صاحب المطارحات من ان المانع للشرکة کون الشیء هویة عینیة ولیست الهویة العینیة الا الوجود الخاص لکن هذا الشیخ العظیم
کان کثیر المبالغة فی ان الوجود امر اعتباری لا هویة له فی الخارج ولیت شعری اذا کان التشخص عنده بنفس الهویة ولم یکن الهویة
نفس الوجود وغیر الوجود اما نفس المهیة المشترکة او معنی عارض من المهیة او هی مع عارض او عوارض من کم وکیف ووضع وزمان
وغیر ذلك وهو معترف بان شیئا منها لا یمنع الشرکة وان مجموع الکلیات ایضا کلی فهذه الهویة العینیة ای شیء هی فماذا یوجب
لمنع الشرکة وکذا ما اختاره بعض اهل التدقیق من ان تشخص الشیء جزء تحلیلی له اذ قد علمت ان الوجود کذلك لانه متحد مع المهیة
فی العین غیر متمیز عنها الا فی الذهن وکذا ما قیل ان تشخص الشیء بالفاعل بمعنی ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود الذی
هو عین التشخص فمقوم الوجود یکون مقوما للتشخص ایضا لکن الکلام فیما به المتشخصیة لا فی مفیده وجاعله وقریب من هذا ما هو مختار
لبعضهم ان تشخص الاشیاء بارتباطها الی واجب الوجود وقد علمت ان المهیات مما یرتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التی هی فی الحقیقة
اشعة واشراقات للوجود القیوم واما ما قال بعضهم من اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شیء من المهیة ومقومها ولوازمها مما لا یوجب
الامتیاز والعارض المفارق یفتقر الی المادة فیجب ان یحمل التشخص فی کلامه علی التمیز الذی هو شرط حدوث التشخص من الفاعل
کما مر فان الهیولی حالها فی التشخص ومنع الشرکة بحسب التصور کحال غیرها بل النوع المتکثر الافراد ما لم یتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا یوجد فرد منه دون غیره وهکذا القول فیما ذهب الیه بهمنیار مطابقا لما وجد فی کلام الشیخ من
التعلیقات وغیرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحیز فان المقصود التمیز الفارق لا ما یجعل الطبیعة شخصیة
وایضا هذه الاحوال من لوازم التشخص وامارته فالتعبیر عن الشیء بلازمه غیر بعید کما یعبر عن الفصول بلوازمها وما
وجد ایضا فی کلام الشیخ من انه لیس شیء من المقولات متشخص بذاته الا الوضع مع وحدة الزمان معناه ان الوضع فی ذوات الاوضاع
بالذات هو نحو وجودها کما ان المعقولیة فی الصور المجردة هی نحو وجودها فوجودها فی ذاتها وکونها بحیث یکون لاجزائها بعضها
الی بعض والی الامور الخارجة نسبة شیء واحد کما ان وجود الصورة الادراکیة ومدرکیتها ووجودها للمدرك لها امر واحد

وحيثية واحدة فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية فى زمانها المخصوصة ايضا كذلك كالمتحركات بالذات فى حركاتها الذاتية سيما على ما رأينا من الحركة الجوهرية فى الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصاء فى هذا البحث فليرجع الى كتاب الاسفار **قوله** فصل فى تعريف الفصل وتحقيق الغرض من هذا الفصل بيان معرفة الفصل ووجوده فى نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس وانه باى شئ يتم معناه ويتحصل وجوده وان اى الاشياء يتضمنها الجنس فى وجوده بالذات فيدخل فى تقويمه نوعا وايها يتضمن بالعرض مما لا يدخل من تقويمه نوعا واعلم ان ههنا بحث شريفا يجب الاهتمام به وهو قريب المأخذ مما ذكر فى باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء الماهية سواء كان مطلقة او متشخصة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود البعض فنقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسى علة لوجود الجزء الفصلى والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة فى كل فرد يتشخص منه هذا الجزء محال فبقى ان يكون الجزء الفصلى علة لوجود الجنسى فيكون مقسما للماهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذى هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذى هو النوع بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه فى الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يتخصص ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة لتخصصه ووجوده والجواب ان الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة يقوم وجوده واما ان تلك العلة هى الناطق فليس لان الحيوانية يقتضيه بل لان الناطقية مما يستلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق علة لذاته للحيوان المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا فى كل علة ومعلول فان مهية المعلول لامكانه يستدعى علة ما وكونها معلولة للعلة لعلة معينة انما جاء من قبل العلة وكذا حال الصورة والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التى عجزت عن حلها اكثر العلماء مما ذكرها يؤدى الى التطويل فان قيل لماذا وجد ذلك الفصل دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية ولماذا وجد هذا التشخص المعين حتى صار علة لهذا الشخص ولحصة من النوع فنقول لاجل استعداد خاص فى القابل يستدعى بل الحق ان يقال اما ما هو من فصول الانواع المبدعة والدائمة فوجوده بحسب جهة من جهات العلل العقلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وعلة العلل واما ما هو فصل من الانواع الكائنة والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها فتخصص وجوده بالصدور عن الفاعل دون وجود غيره من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص للقابل مثلا اخراج النطفة الانسانية بعد استحالة امشاجها اليها يفيد استعدادا تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة التى هى مبدأ فصل الانسان بل عينه وكون هذه النفس الناطقة تشخصها لاجل تشخص المادة باستعدادها الشخصى فاذا تم الاستعداد حدثت النفس الناطقة واذا حدثت النفس وجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا تحتاج الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان فاما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية و

قوله كذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد عرفت فالفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق اه تقدير الكلام هو اما الفصل فيجب ايضا ان نتكلم فيه وفى تعريف حاله اعلم ان كثيرا من اهل هذا العلم يطلقون مبادى الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عندما قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصية الموضوعات كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية او النوعية ويراد بها نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق والحساس والقابل للابعاد لا موضوعاتها ولا المركب من الموضوع ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على ان المراد من قولهم ان النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقوم به وهذه ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول على تلك الافراد المشتق منها كالناطق والحساس نعم يمكن ان يكون هى ايضا فصولا لكن على جهة اخرى ولانواع غير هذه الانواع التى تحمل هى على افرادها بالاشتقاق وهى الانواع الاضافية التى يحمل هذه المبادى على اشخاصها بالتواطؤ فالاولى ان يكون مثل النطق والحس وغيرهما

مهنا مبادی الفصول وهناك نفس الفصول فان النطق انما هو مقول علی نطق زید ونطق عمرو ونطق بکر بالتواطؤ فجاز ان یکون فصل نوعها
المتقوم بها ویکون مطلق الادراك المقول علی هذه الادراکات النطقیة جنسها وکذا الحس المحمول علی السمع والبصر والذوق وعلی اشخاص
کل منهما بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنس جنسها وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها فی نحو الوجود فاذن لم یکن
الحس والنطق فصلا للحیوان والانسان محمولا علیهما بالتواطؤ فلیس الحس حیوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق فصلان محمولان
علی الحیوان والانسان مواطاة لانهما متحدان بهما وبجنسیهما واما کیفیة ذلك فقد علمت فیما سبق حیث تکلم فیه الشیخ وبین انه کیف
یکون الجنس هو الفصل وکیف یکون هو النوع فی الوجود بالفعل مع تغایر الجنس والفصل فی المفهوم وتغایرهما والنوع فیه و
افتراق بعضها عن بعض وعلمت ایضا ما حققناه وتممنا الکلام من جهة اشتمال الصورة التی بازاء الفصل بوحدتها علی جمیع المعانی التی ترکبت
منها النوع بحسب اجزائه الوجودیة الخارجیة او الذهنیة فان النوع وان کان فی المرکبات فانه بالحقیقة شیء واحد فی الوجود الذی للصورة
الخارجیة وهو الجنس اذا صار کاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنی انه یحمل علی ذلك الشیء الواحد الصوری معنی الجنس الموصوف
بالفصل المعین بالفعل وانما مغایرة الجنس والفصل فی ذلك الوجود بحسب العقل واذا حلل العقل وفصل بینهما ومیز الجنس عن الفصل
بان اخذ کلا منهما بشرط ان لا یعتبر معه الا نفسه ویکون غیره خارجا عنه فی الوجود سواء کان عارضا له او مفارقا عنه فهما ح مادة
وصورة عقلیتان فی کل نوع ومادة وصورة خارجیتان ایضا فی الانواع المرکبة التی قد یوجد جنسها فی شیء اخر بدون فصله وهما
وبذلك الاعتبار غیر مقولین علی النوع لان الجزء لا یقال علی الکل ما قوله اعلم ان امتیاز الاشیاء بعضها عن بعض بعد اشتراکها فی امر

قوله

المحمولات کالوجود والشیئیة والامکان العام والمعلومیة یوجد باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائین وباحد اربعة عند الرواقیین اما بتمام
الذات کالسواد والحرکة واما ببعض الذات کامتیاز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراکها فی الحیوانیة وعن الشجر بفصل
هو الحساس بعد اشتراکها فی الجسم النامی وعن الحجر بفصل هو النامی بعد اشتراکها فی الجسم وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد
اشتراکها فی الجوهر واما العارض وجودی او عدمی فالاول کامتیاز الضاحك عن الکاتب بعد اشتراکها فی تمام الذات والثانی کامتیاز
الفصل کالناطق عن النوع کالانسان بعدم دخول مفهوم الحیوانیة فیه ودخوله فی الانسان واما بالشدة والضعف کتفاوت افراد الوجود
عندنا مع اشتراکها فی طبیعة الوجود التی هی امر بسیطة لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا التصویر علی صفحة الخاطر فنقول کلما
کان الاشتراك بین شیئین فی امر ذاتی لهما فلابد من الامتیاز الذاتی ایضا وکلما کان بامر عرضی لهما فلا یجب الامتیاز به وکلما کان
الاشتراك بذاتی لاحدهما وعرضی للاخر کاشتراك النوع وفصله فی جنسه فلابد من امتیاز احدهما عن الاخر بالدخول فیه والخروج عنه
ولما کان الجنس عبارة عن کمال المشترك الذاتی والفصل عبارة عن کمال الممیز الذاتی وصریح العقل حاکم بمغایرة جهة الاشتراك
لجهة الامتیاز وجب ان یکون معنی الجنس خارجا عن معنی الفصل وکذلك العکس وان اتحدا فی الوجود وعند هذا التحقیق ینحل
عقدة من قدح فی وجود الفصل بان قال لو کان امتیاز شیء عن غیره بالفصل وذلك الفصل لعدم کونه اعم المحمولات یجب ان یکون
متمیزا عن غیره بفصل اخر ویلزم منه التسلسل فی وجود الفصول الی غیر نهایة لانا نقول نحن ما حکمنا بان التمیز کیف ما کان یجب
ان یکون بالفصل بل بالشرط المذکور وهو ان المشترك فیه کان ذاتیا لهما جمیعا والفصل وان کان مشارکا للنوع المتقوم به
او لفصل لنوع اخر فی امر لکن ذلك الامر لیس ذاتیا وجنسا لهما جمیعا فالناطق الذی یتمیز به الانسان عن الفرس المشترکین
فی الحیوانیة عن الناطق متمیز عن الناطق الذی هو الانسان بقید سلبی هو انه لیس یدخل فی مفهومه الحیوان او یدخل فی مفهوم
الناطق الذی هو الانسان ذلك ومتمیز عن الحیوان الذی یحمل علیه بذاته لعدم مشارکته له فی المهیة فیکون انفصاله عنه بنفس
ذاته وکذا متمیز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بقید زاید ولا بجزء فانقطع القسم اللهم الا ان یقال ان الناطق مشارك لشیء اخر
فی شیء من الذاتیات ح یستدعی فصلا اخر ولکن لا یلزم منه القسم لانه لا یجب ان یکون بکل حقیقة شیء یشارکها فی شیء من المقومات
والا لزم ترکب الشیء من اجزاء غیر متناهیة وهو مح کما برهن علیه قال الرازی صاحب الملخص فی مثل هذا المقام ان هذا لا یتخلص من الشکوك
الا اذا جعلنا الجوهریة من قبیل اللوازم الخارجیة بالنسبة الی ما تحتها اذ لو کانت من المقومات وفصل الجوهر یجب ان یکون
جوهرا فح یکون الفصل مساویا للنوع فی امر مقوم له وهو الجوهر فیباینه فی المهیة فیلزم ان یکون للفصل فصل اخر الی غیر النهایة

بيان معنى [illegible] الفصل [illegible] ودفع الشك

فلا خلاص عنه الا بان يقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقوم واما قوله معنى كون الجنس لازما للفصل الى

ان الجنس وجودا وللفصل وجودا آخر ملزوما بل هما موجودان بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الهيئة كالتشخص

والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في طرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري مثلا

الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان احدهما غير الآخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان

الوجود او خارجا ومعنى كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها

ليست خارجة عن وجوده فهفصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية

داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الانسان انسان لبسيط يصدق عليه لذاته

الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون

عرضا لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى

المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء حيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شريف ويتم بهذا تقرير

هذا المبحث ولنرجع الى المتن وما بقي من حل الفاظه فقوله كالجزء في العقل لمهيته والذهن اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون

الشيء في الذهن يستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء

من مهيته اه يريد بيان التميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا عن الآخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك

بين ثلثة اشياء بين نفسه ونوعه وفصله فامتياز الجنس بنفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا

امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل عن الآخر بذاته لا بامر زايد و

قوله فانه انما يعني بالناطق شيء له نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا يعتبر

في مفهوم الناطق مثلا الشيء المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا شيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة

النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الا جوهرا او الا

جسما او الا حساسا ففيه نظر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق

المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده

بدون الجسم النامي **قوله** فنقول الان اما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق

كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدأ الاشتقاق وشيء اصلا فضلا عن ان يكون بمعنى الجنس قريبا كان او بعيدا

او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الى آخره وقدم وجه ذلك **قوله** واما اذا اخذنا الفصل كالناطق اه اعلم

ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الآخر في الوجود ولذلك يحمل ان

على شيء واحد ويحمل كل منهما على الآخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط عدم دخول الآخر

في وجوده فيصير جزء للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مؤلفا

من اضافة وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتاصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل

بقسمة وحكمة ان لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته

ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا او جزء الجوهر الانساني المركب عن مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة

النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من

الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة

والجسم المركب منهما فان الاربعة البسائط من الجوهر لها فصول بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية

فان بها لا تركيب لها خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورية اذا كانت ذاته بالفعل لا كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية

وقوله واما الاخرى وهي القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها مما لا حاجة اليها في الشك المذكور

اذ بعضها

اذ بد ونهاية التشكيك ولهذا لم نذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفى ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل
يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجرى مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثير منها
بعضها البعض فتعين الشق الثانى وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر
فيتسلسل فالجواب الجواب فمدار الشبهة على المقدمة القائلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك فى ذاتى حتى يلزم
ان يكون المميز فصلا ذاتيا او فى عرضى فلا يلزم ذلك على التفصيل الذى قدمه **قوله** ويجب ان يعلم ان الذى يقال ان فصول
الجواهر اه قد علمت تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه فى دفع الاشكال الذى اورده الامام الرازى وقوله الا ان يعنى بفصول الجواهر
مثلا لا الفصل المقول عليه بالتواطؤ اه اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيوانى للحساس والنفس الناطقة للناطق
وساير الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ فى بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل المنطقى و
هو غير الفصل المبحوث عنه فى كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل المعقولات **قوله**
ليس يجب اذا كان الفصل الذى بالتواطؤ موجودا اه يريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور نوعية خارجية بل انما يلزم
ذلك فى فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهرى بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منهما ماخوذ
من مادة وفصله من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس او نحوهما فلا جنسه مطابق لمادة ولا فصله
مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذى بالاشتقاق وباقى الفاظ الكتاب واضحة **قوله** فصل فى تعريف مناسبة
الحد والمحدود لما كان الحد هو القول الدال على ماهية الشئ لذاته فلا بد ان يكون بامرين لها وجه من المغايرة والا لم يكن
احدهما اولى بان يكون دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه بالذات فالفرق بينهما انما هو
بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسائط الحقيقية لا حد لها
اذ لا اجزاء لها بوجه وانما يعرف باللوازم والاثار ودائما وجب ان يكون حد الحقيقى مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن
لها وحدة حقيقية كان كالحجر الموضوع بجنب الانسان ويكون وجوده بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور
التى وجودها بالعرض غير محدودة وكل ما له وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون ذا جنس
فكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد ودالا على ماهية الشئ
فكان لا محالة بجنسه وفصله **قوله** لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد
وقعت لهم الحيرة فى كون الشئ جزء محمولا لان الجزئية يقتضى المغايرة والحمل يستدعى الاتحاد فكيف يكون شئ واحد مغايرا
لشئ ومتحدا به وذلك لاهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات فمن ذلك نشات هذه الشبهة ونظايرها فيقال ان الحد كما بيناه و
وقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب فيما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزءان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
المحدود ايضا ذا جزئين اعنى المدلول عليهما بالجنس والفصل فان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين المحدود
فاذا كان كذلك فلم يجز حمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه هف والجواب بعد ما علمت الفرق
بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير
محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر وان لا يدخل فاذا قلنا عند تحديد الانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعنى انه مؤلف
من هذين المعنيين مجتمع عنهما بل نعنى به الحيوان الذى هو بعينه ناطق لا انه حيوان ومع كونه حيوانا هو شئ اخر ايضا وهو الناطق
حتى يكونا شيئين متغايرين وذلك لان الحيوان بالمعنى الذى هو جنس ليس امرا محصلا فى نفسه حتى ينضم اليه شئ اخر هو الناطق
كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامى والادراك مجملا ولا يعلم ان هذا المدرك اعنى ذا النفس ادراكه بحس او خيال او
وهم او نطق فاذا قلنا ناطق علم بنفسه حساسة ناطقة فصار المبهم محصلا فيكون هذا تعيينا للمبهم وتحصيلا للمجمل هى النفس
المدركة فليس كون الجسم مدركا وكونه ناطقا شيئين متغايرين فى الوجود ككونه ناطقا ومتعجبا بل وجوده مدركا هو بعينه
وجوده ناطقا لا بطريق انضمام امر بامر فان كون الشئ حيوانا اى كونه جسما ذا نفس مدركة امر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود

لا بطريق

لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم ينفصل
نحو ادراكها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق تميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان
او بالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنه ما له اللمس
والذوق او الثلثة بدون السمع والبصر كما انه من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان
فوجوده متضمن لوجود واحد الفصول لا انه ينضم اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم
على ابهامه في الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا متشككا في تمام حقيقة شئ كنفس من النفوس انها هل هي حساسة فقط او متخيلة
او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها الخاص فيعرفها ويحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب
المعنى وفي الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام وجزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود
الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود **قوله** واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو
دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس الخ يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل
حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما علامة الفصل ودليله لان فصل
كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان
الموجودات في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس وهو جوهر والحس انفعال
او اضافة ويذكر في فصل الانسان الناطق وحالهما كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه
على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض في الخط المستقيم والسطح بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر
في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه مفرق للبصر والقبض
والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات
جعلت عنوانات لها دالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس ذا الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المتحركة بالارادة او ذو قوة
النمو والحس والحركة فليست هويته بنفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدأ
هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدأ مبادي هذه الاثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية بل
الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه الاثار المختصة بها كذلك هي مبدأ لجميع الاثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة كالنباتية
والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة فالتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها
بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شئ ليس له في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي في الحدود التي تعرف
بها الامور انما هي للنعوت والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر العقل الى ان يخترع له اسما ما نحو
من نسبة ذلك الشئ اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها
او يقتصر على الحس اما بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالخراطين
والخلد فيما تلوا ازيد واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص ليس بجزء للعام ليدل اسم العام
عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالة بالالتزام لا محالة وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة
فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله واحد شعب فصله وقواه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدأ هذه اللوازم والشعب كلها
وكذلك الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل الحقيقة هو وجود النفس التي هي مبدأ الادراكات الكلية والحركات الفكرية
وغير ذلك من افاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها حتى اقامة الهيولى بصورة الاتصال وافادة المقدار لها لكن عدم الاسم الدال
على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا اي عدم الشعور واما ذاك اي فقدان الاسم الى ان نحرف
في اقامة الحدود عن حقايق الفصول التي لوازمها واثارها الدالة عليها فربما يشتق اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس
فانما نعني بالحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبدأ الذي من شانه الاحساس وغيره من الاثار هذا اذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم نجد اسما

[margin:] مثل [illegible]

خاصًا

خاصًا او مما قلنا لمعرفه ولم تشعر بحقيقة الفصل الا بلازمها او احدهما كان ازيد او ليس الكلام فى هذه اى الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية
للاشياء على حسب الحاصل منها فى عقولنا ولا على حسب ما نضع ونتصرف نحن فيها من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها الهابل على ما هى فى
انفسها ومن جهة كيفية وجوداتها فى ذواتها واعلم ان اكثر ما دل البرهان على حقيقة شئ فى الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله فى
عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا يحيط بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه فى قوة وجوده فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل هذا الشئ لا يمكن حصوله فى عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات شهادة عليه
فهكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول فى الاشارة اليها بالبرهان الانى طريق اللوازم والاثار هذا لما وعدناه فى الجواب
عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد **قوله** ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد ان
يميل الذى يعرف كيفية اتحاد الجنس والفصل فى الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التى فيها اتحاد من وجوه اخرى فالجنس انما يكون
جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه الفصل لازما له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا للجنس
بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساسة حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذى بمعنى الجنس ليس
مجرد الطبيعة التى فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذى علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام فى الوجود وجزء مادى
لنوع اخر تام وجودا وتحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شئ
متضمن للحيوان بالقوة ولا يلتزم له وبالحساس شئ متضمن للجسم النامى لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل بنحو من الوجود
يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد
مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورته او مادة احدهما بصورة الاخر او بالعكس فعلى نحو اخر وانما هو اتحاد شئ لشئ خارج عنه
لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعى بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها
مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرارا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه فى الاسفار الاربعة ببسط لائق وتقرير
فائق وتحقيق عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا
نقله مقتصرا على اشارة خفيفة الى موضع الخلاف مع الشيخ ضوعف جلاله وقد تحاشينا عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها **قوله**
فيكون الاشياء التى فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد ا ه اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة
من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قوية فى بعض المتحدات ضعيفة فى بعض اخر فاحق
الاشياء بالاتحاد هى المعانى المختلفة التى لها وجود واحد حقيقى كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شئ واحد بالعدد
كما سيجئ ايضاحه وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة فى جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون
فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شئ بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده بالصورة على
ان يكون وجود الصورة وجودا امر خارج عن وجود المادة وليس وجود احدهما وجود الاخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين
الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجوده الكامل الشديد يندرج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره
الذى هو امر عدمى فجهة الوحدة فيهما فى جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليهما معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما
وقع الحمل ان فقوله ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما اى ليس واحد من المادة والصورة هو الاخر ولا المجموع شيئا
واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة فعلية وجود الهيولى وكمالها وتمامها كانت المادة ناقصة
الوجود فى حد نفسها ولها تحصلات وجودية مختلفة فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فصح لاجل هذا ان يقال ان وجود كل
من المادة والصورة غير وجود الاخرى والثانى من اصناف المتحدات ما اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق
بالاخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت فى هيئة او صورة فحصل منها شئ واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء
لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر فى المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء
صورها العنصرية واستحالتها فى كيفياتها فجهة الاتحاد فى هذه الامور امر خارج عن مهيتها ووجوداتها عارض لذواتها الثالث

اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الاخر بل بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه وحصل فيه وبعضها متقوم بنفسه بالفعل غير مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فيقال لهذا الجسم انه ابيض والحمل ههنا حمل بالعرض لان جهة الاتحاد امر طار على ذات الموضوع الذى هو الجسم اذ ليست ذاته منشا صدق الابيض عليه وامثاله القبول و الانفعال لهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام مهيتها وجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد ولا يحمل بعضها على بعض ولا مجموعها محمول على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها فى الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا حقيقيا بل اعتباريا الا صورة ولا عرضا فاد اكالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد الذى هو لحوق الاشياء به هو الذى بصدد بيانه الشيخ **قوله** ومنها اتحاد شئ بشئ قوة هذه الشئ منهما اه يريد بيان اتحاد الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذى هو الجنس لكونه امرا مبهما مترددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ لا اتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولى ايضا لا بد فيه من المغايرة بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معانى مختلفة فى انحاء الوجودات كل منها فى الوجود بكون هذا الشئ لا انه ينضم وجوداتها بوجود هذا الشئ بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا بلا اشتراط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا فى الوجود وناطقا وصاهلا وناهقا فى الاعيان فاذا انضم الى معنى الحيوان الناطق مثلا انما ينضم اليه بانه معنى اخر فى المفهوم لكنه يكون مضمنا مندمجا فى وجوده هذا النحو من الوجود معين لى فان وجود الناطق الذى هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان من حيث التعين والابهام والقوة والفعل والكمال والنقص لان هذا غير ذلك فى الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية وجود اخر وقد اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب وكذا الحال فى الفصل **قوله** مثل المقدار فانه معنى يصح ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان يقارنه اه اراد بالعمق الجسم التعليمى وهو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال فى هذا الباب لا يمكن لاحد مجال البحث فى كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا فى ان الاختلاف ههنا بالذات لا بامر خارج لوضوح ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا فى ان الذاتى المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منهما ولا فى ان كلا منها لمعنى خاص زايد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المقال غاية الايضاح انه يجوز ان يكون شئ واحد بعينه اشياء كثيرة متباينة فى الحقيقة النوعية اذ المقدار معنى واحد من الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما لا بان يقارنه امر متميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب فى شئ من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شئ قابل القسمة لا يكون فى الوجود مجردا بهذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط و لعقيمه بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه الثلثة بعيدا ان يحتمل فى نفس معناه ان يكون شيئا منها الا بالخصوص والقابل للانقسام محتمل فى ذاته ان يكون اتصاله وقبول انقسامه فى بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او فى بعدين ليكون فى الوجود سطحا محمولا عليه او فى ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه فالمقدار لا يكون فى الوجود الا احد هذه الثلثة التى يحمل على كل منها انه المقدار ويحمل على المقدار فى كل منها انه ذلك الشئ فالمقدار الخطى يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا فى العين ولا فى الخيال لكن العقل يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ويفرض له وجودا ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة على انه فى جهة او فى جهتين او فى ثلث جهات لم يضفه على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل فى حد نفسه بل القابل للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده فى بعدين او بعد او اكثر فكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا لها فى بعد وبالعكس وكون هذا المقدار مقدارا بعينه هو كونه خطا وبالعكس وهكذا فى السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا والجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات كلية سهل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداق لحملها مطابق لصدقها ولا يكون هذا فى الاشياء التى مضت وههنا ان كانت كثرة ما اه يعنى فى الاشياء التى مضت ذكرناها فيما مضى من الطبايع المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا فانه جنسه وفصله موجودان

قوله

بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذى ههنا النوع المقدارى فانه وان كانت
فيه كثرة لامحة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه والامر
المحصل لا يكون الا فى اعتبار الذهن بان يعتبر فى الامر المحصل امرا مبهما غير محصل فان الخط مثلا امر محصل نوعى ممتاز عن السطح والجسم فكما
يمكن ان يعتبر بما هو خط اى مقدار منقسم فى جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط آخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لم يكن
ذلك بانقسام محصل الى لا محصل ولا بان ذلك المحصل شئ آخر غير الذى هو غير المحصل فههنا مغايرة بمجرد الاعتبار العقلى
على هذا الوجه اى بين الشئ وتحصيله فان تحصيل الشئ ليس الا تحقيقه لا تبديله وهو تكميله لا تغييره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد
بين الجنس والفصل وان كان فى غير البسائط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم اينما كانا وان كان فيهما اختلاف باعتبار
المخارج **قوله** وانه فان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب فى طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد
يعنى هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد فى توحيدهما وجودا وتكثيرهما حيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان
النوع مختلفا بالبساطة والتركيب فان كان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور وينبعث فصولها من صورها واجناسها
من المواد التى لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هى اجناس موادها ولا الفصول من حيث هى فصول صورها كما علمت من الفرق
وبعضها لا تركيب فى طبايعها من مواد وصور كالمقادير والثلاثة والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان
فيها تركيب فهو على النحو الذى مر ذكره من جهة اخذ الشئ الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل والقوة و
الابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية التى لم يتنوع
بعد وهى بالقوة فى وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفعل فى شئ وبالجملة لا يمكن للجنس وجود غير وجود الفصل بوجه
من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب فى طباعه كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون الا مركبا
فوجهه كما يذكره **قوله** والجنس والفصل فى الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء الحد اه يعنى ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان
متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال للحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا
للجنس فقط انه حد ولا للفصل حد فى الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شئ منهما احد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود و
وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت
المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها آخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا مجملا يندرج فى ذاته تلك النعوت
فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانما يحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها
وتحدها ولا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل معانى طبيعة واحدة فقولنا
الحيوان الناطق يفيد معانى شئ واحد فى الوجود وهو المسمى بالانسان بانه حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان
وشئ هو الناطق فالمنظور اليه فى الحد ان كان هو المحدود فهو شئ واحد لم يكن له كثرة فى الذهن فضلا عن الخارج وان كان
المنظور اليه هو الحد المعرف له ففيه تاليف من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منهما معنى فى نفسه غير الآخر فيكون هناك
كثرة فى الذهن من امور كل منهما غير صاحبه فى المعنى والمفهوم فمن عنى بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات
كان غير المحدود وان عنى به الصورة العقلية القائمة بالنفس التى هذه نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لا انه حيوان
ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذى لا كثرة فيه وباعتبار
الآخر غيره ويكون سببا مؤديا اليه كاسبا له **قوله** ثم الاعتبار الذى يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يحتمل
الناطق والحيوان اه يعنى ان الحد وان كان مؤلفا من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه بالاعتبار الذى هو بحسبه نفس المحدود
ليس كذلك اى ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان الناطق فى المثال المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار بل محمولان عليه بانه هو
لا انهما شيئان مغايران فى الحقيقة المحدود الذى هو الانسان مغايران للذى اجتمعا فيه فان الحد يجتمع من نعوت وصفات كلية
ليس احدها بحسب المفهوم هو الآخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين ولا شئ منهما

المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود و وجوده لان وجوده بعينه مصداق
كثير من المفهومات فنعني بالمحدود في مثالنا هذا الشئ الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي يصدق عليه الناطق
لا يريد به ان مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوانية فيه قد استكمل محصلا لوجوب النطق فالحد والمحدود
وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شئ و وجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار
كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزان
له في الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع حد فليس الجنس فصلا ولا حدا ولا الفصل
واحد منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم
الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع
على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر فكل منهما غير
الكل وهو امر ثالث لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو
شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل
والتفصيل الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل الغفلة والذهول **قوله** فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل
والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود وبان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل
كل منهما وجميعهما عين المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه ربما
مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها مما فيه زيادة على المحدود او تكرار في اجزائه وبعضها مما ليس كذلك والفرق بين
حدود البسائط والمركبات وما ينوط بذلك واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه
بعينه جزء المحدود كما سيجئ بيانه **قوله** والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيفاه ان من الامور
التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقايق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها
بسايط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر
وكيف يحد العرض وما الفرق بين مهيات الاشياء وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات
الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمالية ونقص فكذلك
ايضا كون الاشياء ذوات مهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد للشئ قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يساوي
محدوده من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها يتناوله تناولا اوليا
حقيقيا اي تناولا بالذات بغير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها سواء كان اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او من مادة و
صورة ففي كل منها زيادة على المحدود فلا يتناولها حدودها بالذات وبالحقيقة لان تلك الاشياء ان كانت مركبة من جوهر
وعرض والعرض متقوم بالجوهر فيؤخذ الجوهر في حده مرتين وليس في تركيبه الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة
والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت حال الطبيعة من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا
المقادير والاشكال عرفت ان وجودها مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة كونها
متعلقة الوجود اما ذاتها بغيرها او اما جزءها بغيره فذلك الجزء فهي لا يتحد الا بجوهر هو غيرها فيعرض من ذلك ان يكون في حدها
زيادة على ذواتها المحدودة اما الاعراض فلانها ذواتها وان كانت امورا خارجة عنها الجوهر لان ما جزءه الجوهر على طريق الحلول
فهو جوهر ايضا الا ان حدودها مما لا يتم الا بالجوهر لانها حقايق ناعتة والمركبات التي هي من الجوهر والعرض فلا بد ان يعرض في
حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب فلا بد من اخذه في حدها بدخله في ذاته ومرة اخرى لكونه ماخوذا
في حد الجزء الاخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لا بد ان يكون مركبا من حدود اجزائه
الغير المتداخلة فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير فظهر ذلك عند تحليل

مضمنات ل

الحدود وردها الى المضمنات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا فى حد المركب مرتين ولا يكون فى ذاته الامرة فهيهنا ايضا للحد زيادة
على المحدود كما فى حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغى ان لا يكون مشتملة على زيادات مثال هذا اى كون بعض الحدود مشتملا
على زيادة تحديد الانف الافطس والفطوسة هى تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لابد من اخذ
الانف فى تحديده فاذا اخذت الانف فى حده لزم اخذ الانف مرتين فاذن لا يخ اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على
الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسايط الغير المتعلقة بشئ كالجواهر البسيطة او يكون حدودا
على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح على كون كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشئ سواء كان مع زيادة او لا انه حد له وينبغى
ان لا يقتصر فى الحد للشئ على مجرد شرح الاسم كما فى التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه
الجهة والحد كما عرفت فى المنطق ما يدل على ذات الشئ المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يفرض بازائه اسم حدا لكان
جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتاب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود فى هذه المركبات والاعراض
ليست حدودا حقيقية وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك ما اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشئ ومهية الشئ
حده لان المراد هيهنا ما يقع فى جواب ما هو وهو لا يكون الا الحد او المراد بالذات الهوية الخارجية وعلى هذا صح ان يق ان البسيط
مهيته ذاته اى حده يطابق ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شئ قابل لم يكن مهيته وحده يقابل ذاته
بل ازيد منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة او كالصورة و
الصورة ليست مما يقابل حده لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست هى الصورة ماهى فحدها
ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشئ وحده يدل على ما يتقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة فى حده مرتين بوجهين احدهما
كونها احد الجزئين للمركب والاخر كونها مما يتقوم الجزء الاخر اعنى الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد يتضمن
المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين المهية فى المركبات والصورة والصورة انما هى
جزء من المهية يعنى مما مر ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية فى المركبات و
المهية فى البسيطة وكذا الفرق بين الصورة فى المركبات والصورة فى البسيطة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف الفرق بين
المهية فى المركبات والصورة فيها والاول اولى وان كان الثانى ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزء من المهية فى المركب
وليس جزء منها فى البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهيتها البسيط نفسها اى حده يقابل ذاته بخلاف المركبات
فى حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اى حدها يقابل ذاتها اما الاول فظ لما ذكر ان الصورة جزء من
ذات المركب واما الثانى فلان مهية الشئ ما يكون هو ما هو والمركب ليست مهيته هى ما هى بمادة وصورة كيف كانتا بل بمادة وصورة
مقارنة لها وكون الصورة مقارنة معنى ازيد من نفس الصورة وذات المركب فى الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع
هو المركب لا غير والمهية هى كون الشئ مقارنة للمادة اى كون المادة والصورة على وجه الاقتران بها والتركيب معها فالصورة احد ما
يضاف اليه هذا التركيب والمادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اى هى مجموع
المادة والصورة والوحدة الجامعة لها ففى المهية زيادة على الصورة فلها زيادتان على الصورة التى فى المركب **قوله**

فللجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئى بما هو مفرد جزئى مهية مما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكانه
كان المطلوب فيما مر ان الحد والمهية فى الاشياء ذوات مهيات وحدود متفاوت ويكون قوله عليها على سبيل تشكيك وتقدم وتاخر
والمطلوب هيهنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصى بالاشتراك الاسمى فقط والمفرد ايضا له مهية بمعنى ما به
الشئ هو هو وما به الذات هى ما هى لكن ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله وان كان المركب حد ما معناه انه ليس المانع من كونه ذا حد
انه مركب اذ قد علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على وجه اخر اذ فيها زيادة على المحدودات بخلاف حدود البسايط حيث انها
يقابل ويوازى المحدودات واما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يق فى جواب ما هو لان القول فى الجواب عن امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف
من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس فى شئ منها اشارة الى شئ معين محسوس ولو كانت فيها اشارة الى شئ لم يكن حدا نافعا بل

قوله

نسبة

تسمية فقط لا تعريفا وتفهيما او دلالة على نحو اخر كحركة او اشارة او ما اشبه ذلك من ابصار او لمس فليس في شيء من هذه الامور تعريفا
واكتسابا للمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة ولان كل اسم يجمع ويحصر في حد المفرد الشخصي يكون دالا على نعت وصفة و
النعوت والاوصاف لا يكون الا بمعانى يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي الى الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة
ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف والتقييد للكلي بكلي اخر قلة الشركاء فيه بحسب الخارج فانه اذا كان معنى كليا كالكاتب
ثم اضيف اليه معنى اخر كالضاحك قلت الشركاء ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك
الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع التقي الى الف الف صفات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والمخصصات مما يمتنع وقوع
الشركة نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما الشخصية فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا
يمكن معرفته الا بالمشاهدة الاشراقية والاشارة الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الذي
المقتول ظلما بالسم المخصوص الذي اسمه فرفيون كان فيه شركة وان قلت ابن فلان او في زمان فلان الملك وحكم فلان ايضا
حكمه وكذا الكون في الزمان فكان في المجموع ايضا احتمال الشركة على كثيرين الا ان ينتهى الى الاشارة والتسمية اللفظية
فبطل كونه تحديدا فان زدت وقلت وهو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخص متعلقه من تلك المدينة
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزماني ايضا كلي محتمل للشركة اذ العقل يجوز اعدادا كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك
المدينة في يوم كذا الى ان يستند الى امر شخصي فح ان كان الاطلاع عليه بالاشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا
ولا تعريفا عقليا وان كان غير ذلك فلم يكن الشخص بهويته الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه
شخصا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل
لبقاء نوعه بذاته بلا انشاد كثير ونظير له لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس للعقل سبيل على رسمه بخصوصه ولم يعرف متى تكون و
متى فسد واما القسم الثاني فللعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لان تشخصه من لوازم نوعه فيدوم رسمه ولا يفسد
ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلي يحكم بدوامه على كلي ولجه فلم يكن هذا حدا حقيقيا
فان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء مما يدخل في ذاته ومن جملة ما يدخل في ذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع
عن الشركة وما يعرف العقل بالنعوت والدلايل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصي
وانما يعرف بلقب او اشارة حسية او علم شهودي او نسبة الى امر يعرف باحد هذه الامور واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص
لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء انما هو نحو وجوده والوجود كما ذكرنا مرارا هوية بسيطة عينية لا جنس له ولا فصل فلا حد لها
لان هذه كلها مفهومات كلية لا يعرف بها الا المهيات والطبايع الكلية والواقع في جواب ما هو مقول كلي فالوجود لا مهية له بهذا
المعنى وانما المهية بمعنى اخر اي ما به الشيء هو ما هو فاذا قيل الوجود مهيته عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا قيل الاشياء ذوات
مهيات مهياتها غير وجوداتها اريد بها المعنى الاول فاذن الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية او العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على المحدودات
الصادقة عليها ما دام وجودها فاذا كان المحدود مما له افراد كائنة فاسدة لم يكن صدق الحد على شيء منها دائما بل صدق عليه متى
وجد وكذب متى فسد فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة
كاذبا فلا يمكن العلم به من طريق الحد ولا الوثوق بوجوده منه الا اتباع الظن دائما او بنحو اخر غير التحديد العقلي كزيادة اشارة
او مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا مظنونا لا معلوما بذلك الحد فقط
ان له حده فلم يكن الجزئي محدودا بالحقيقة اذ المحدود بالحقيقة ما يكون صدق حده عليه تعينيا دائما فمن اراد ان يحد الجزئيات
الفاسدة فقد ركب شططا وتعرض لا يقاتها وفي بعض النسخ لا يقانها فقد ثبت ان لا حد للشخص ولا مهية له بمعنى ما يجاب به عن
عن السؤال بما هو فيكون قول المهية عليه وعلى الانواع والاجناس بالاشتراك او الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل مجالا
للنظر والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للوجودات وانما هو للمهية او لذي المهية ثم ان عرضية اجناس الاعراض و

وانواعها انما هي بنحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في مهيات الاعراض كالسواد مثلا فانه له مهية نوعية وهي اللون
القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول
الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني الحد انما يكون لذوات المهيات التي لها وحدة
طبيعية سواء كانت بسيطة خارجية او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او الكاتب
الابيض فليس له حد غير حده وحد اجزائه كما لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه وقد صرح الشيخ بذكر هذا المطلب حيث قال في اول المقالة
الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض
لا يحد فلنترك الان ذلك ثم نعلم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم من هذه الجهة ايضا تكرار في الحد وزيادة له على معنى المحدود وفي
نفسه الثالث ان في مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فيه ان اطلاق الفطوسة على
تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره امر لفظي مختص به على انه بلغة العرب لاجل زيادة الافتاح الذي فيها فسموا هذا التقعير
فطوسة لا لامر فصلي زايد على نفس التقعير منوع له داخل في حده مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا انحناء باطن القدم
حصا والقدم المنحني احمص ولهم ان يسموا تقوس الحاجبين باسم مختص واستقامة الانف باسم دون ساير التقوسيات والاستقامات
وذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقوس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى
مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وصفية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات و
حدود الرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة اخذها
في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان الصورة قد يقع على المهية النوعية وقد يقع على الامر الحال في المحل الذي لا يتقوم وجوده ولا يتم نوعيته
الا بما حل فيه فلا يصح ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى
الثاني فلا فائدة في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان
طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب
انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح
ان يحمل المهية ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحمله المادة نفسه نعم
قد يعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالنفس بهذا
المعنى صورة والفصول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي
معتبرة حقيقة نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزء
ذاته غير مستقيم اذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قوله ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما المركبات
فليست مهياتها اياها وان اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قوام لشيء ليس بوجه لان مراده كما قد شرحنا ان حد الصورة القائمة بمادة
كحد العرض مشتمل على زيادة وهي اخذ المحل في حده وان حد المركب يشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب و
مرة لانها ماخوذ في حد الجزء الاخر اعني الصورة وفيه نظر اما الاول فلان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة الى المادة لانها متقدمة
على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة او صورة طبيعية منوعة
للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وافعالها وانفعالاتها و
مثل هذه الامور لا يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات
والحدود واما الثاني فقوله ان مهية المركب جامعة للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست في حده بالتغيير
حادثة ولا زائدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة منغمرة فيها والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء
بالفعل ومع ذاته بالقوة وتمام الشيء هو ذلك الشيء على وجه اكمل واولى ونسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة
الجنس الى الفصل في التقرير والتحصيل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس كانضمام معنى خارج اليه فاذا انضم

الى مفهومه

لى مفهوم الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية المبهمة والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل الا ان العقل يعتبر النوع تارة مبهما وتارة معينا فيعتبرهما جنسا وفصلا ويجعل النوع مركبا منهما فى الذهن وهما فى الخارج واحد وحال المادة والصورة فى الوجود شبيه حال الجنس والفصل فى التقرر فان المادة تارة يوجد فى الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها مبهمة الوجود كما ان الجنس مبهم المعنى النوعى فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع المادى ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتى النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسى ومن الاخر المعنى الفصلى ويجعلهما احد المركب فى ماهيته من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرير وتتمة للمباحثة السادس ان قوله للجنس ماهية وللنوع ماهية وللفرد الجزئى ايضا ماهية كلام مغلط توهم ان الماهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يقع على الثلثة وليس كذلك اذ لا حد ولا ماهية للشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل فى الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا ماهية فكذا الشخص **قوله** فى مناسبة الحد واجزائه اه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متاخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود فانها لا يكون كذلك اصلا **قوله** ونقول ان كثيرا ما يكون فى الحد اجزاء هى اجزاء المحدود وليس اذا تاملنا اه اجزاء الحد قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود من اجزاء حده ولعل قائلا يقول انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزءين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود والمحدود هو النوع لا جزء له اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمولان عليه متحدان معه فيقال له ليس اذا لم يكن الجنس و الفصل جزء للنوع جزءا اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هى ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة لها وذلك من احد صنفى الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذى فى الاعراض فهو فى الكميات متصلة كانت كالمقادير او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء فى المتصلات بالقوة وفى المنفصلات بالفعل واما الذى فى الجوهر فهو من الاجسام التى لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وما بازائهما الجسم النامى والحساس جزءان للحد **قوله** فظاهر الحال يومى الى ان اه لما كان الحد بالذاتيات وهى اقدم من المحدود لكن كثيرا ما يتفق ان يكون بالعكس فيكون المحدود ما قدم من اجزاء الحد كما فى تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور انما يحد الاصبع يحد بالانسان الذى هو كل له ولباقى الاعضاء ولا يحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدائرة فاذا اريد تحديده يقال انها قطعة من الدائرة ولا يحد الدائرة بالقوس والحادة جزء من القائمة ولا يحد القائمة بهذه الكلمات يقع فى حدود اجزائها ولا يقع هذه الاجزاء فى حدود كلياتها وكان يجب ان يحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كل له فلا بد ان يعرف لهذا الامر منشأ وعلة فنقول ان هذه ليس شئ منها اجزاء المحدود من جهة عينه اه يريد بيان اللمية فى كون هذه الامور واقعة فى حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة فى حدودها اعلم ان اجزاء الشئ قد يكون اجزاء لماهيته وصورته الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية والاجزاء الوجودية قد يكون اجزاء لاصل الوجود وهى التى لا بد من تحققها فى تحقق الشئ اينما وجد الشئ وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء له بحسب كمال ذاته وتمام خلقته فالتى يقع من الاجزاء فى حدود الانواع انما هى اجزاء ماهياتها وهى المعانى المحمولة عليها المتحدة معها فى الوجود اذ قد علمت ان الوجود بالقياس الى الماهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء الماهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية داخلة فى التحديد فضلا عن الاجزاء التى لا مدخلية لها فى اصل الوجود وقوامه بل فى كمالية الوجود او فى كماليات اجزاء الوجود او فى حسنها او فى زينتها فالاول كاليد و الرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا تقرر هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع فى حدود كلياتها لانها ليست هى اجزاء لموضوعاتها من جهة ماهيتها وصورتها العقلية فماهية الانسان هى المركب من الحيوان والناطق وماهية الدائرة هى الخط المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير وان كانت سطحية فجزءاها انما هما الخط والاستدارة او السطح وكونه محاطا بمستدير وماهية القائمة هى السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما بالاخر

قوله

فليس

فليس الاصبع جزء من مهية الانسان ولا القوس جزء من مهية الدايرة ولا الحادة جزء من القايمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو
الانسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون ذا يد او رجل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط القايمة ان يكون فيها حادة
بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق مهية الكلات وصورتها لانفعال او هيئة يعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية والعقلية
فهي انما كانت اجزاء لموادها لا لمهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن
والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنهما مركب عقلي من مادة وصورة عقليتين فالسطح
مادة عقلية لصورة الدايرة وكذا الزاوية القايمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية
القايمة فالانسان انما يحدث من الصورة الانسانية في مادة كونية ثم يحدث له الاعضاء من جهة الانفعالات والاستحالات يحدث فيها
شيئا فشيئا احسب فعل المصورة لحاجة النفس الى الالات وادوات هي شرايط افعالها ومبادي استكمالاتها لا انها مما لا مدخل لها في اصل
المهية والصورة الانسانية بل في الارتقاء الى غاياتها والابقاء لحيوانها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح واما الدايرة
والزاوية فالانقسام لسطحها ومادتها العقلية الذي يوجب حصول القوس والحادة فيهما ليس مما يتعلق به استكمال المادتهما بصورتهما
اعني الشكل المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القايمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية الى القسي والزوايا الحوادّ
مما يتعلق بها استكمال صوري لها لكان كل دايرة منقسمة الى القسي وكل زاوية ذات اجزاء هي زوايا حادة وليس كذلك
وليست هي من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما نحن فيه يخلو من الانقسام ومن تلك الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك
الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس يحتاج في الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل ليستعمل مادته البدنية اذا تمت لحوالة
لاغراض وغايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي للمادة لغايات اخرى لا لحاجة الصورة اليها في اصل القوام ليس مما يوخذ في
الحد البتة فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في حدود ما هي اجزاء له بقي الكلام في علة وقوع تلك الكلات في حدود
اجزائها فاسمع لما يتلى عليك **قوله** لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاءه يعني ان هذه الاجزاء كما لم تكن اجزاء للمادة
ولا للصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها
مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا يناسبه ان يكون ذلك جزءا له ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا
او زاوية ولا ايضا من شرط مادة مهية الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت في مادتها لغاية
اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يؤخذ في حده المهية النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت
الدايرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يؤخذ الدايرة في حد القوس
وكذا قياس حال القايمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يؤخذ صورة هذه الكلات اي مهيتها النوعية في حدود هذه
الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس الى ما وقعت في حدودها ولا التي وقعت في حدودها مما يفتقر اليها في اصل قوامها
او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق بوجه وانما الافتقار اليها في شيء زايد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية
بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها الى هذه الكلات لانها ناشئة عنها بوجه فلا جرم يؤخذ في حدود هذه الاجزاء
قوله ثم يفرق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث اه لما ذكر
جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلثة وهي انها ليست اجزاء لمهية ما هو الكل ولا لمهيتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا
لم يقع في حدود تلك الكلات انفسها لهذه العلة وانها وقعت في حدودها نفس تلك الكلات لعلة افادها ايضا اراد
ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فبانه جزء موجود بالفعل فيما هو كله وهما جزءان موجودان
بالقوة فيما يقاس اليه بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده
لابد ان يؤخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد برسم هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لابد ان يؤخذ الاصبع بذاته
او بصفة تساويه واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لا ينافي مولانا سابقا ان الشخص بما هو شخص
لا حد له لان المراد مما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصنفية فزيد مثلا له حد

من جهة انسانية التى هو اصل مهيته ولحده من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك نعم الحد والرسم لا يكون الا
بتصورات عقلية كلية والحاصل ان فى هذا المثال ثلثة اشياء احدها ان الاصبع لا يقع فى تحديد الانسان وقد علمت وجه
ذلك الثانى ان الاصبع داخل فى تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفى والشخصى لانه جزء ذاتى لذلك الانسان فى كونه
شخصا كاملا والثالث ان الانسان المط واقع فى حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما يؤخذ فى حد احد المتضايفين ذات
المضاف الاخر مع سببية الموجبة للاضافة بينهما والامر الثانى يختص بهذا المثال وبه يفترق عن الباقين لان هذا القسم و
هو الانسان الكامل من الجمل والكلات التى يجب ان يكون الجزء فيهما جزءا بالفعل لا بالقوة واما المثالان الاخران يعنى الدايرة و
الزاوية القايمة فليسا من جملة التى يجب ان يكون فيهما جزء بالفعل وكيف يشتبه ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت
الوحدة لسطحهما اه لما فرد الفرق بين المثال الاول وبين الاخرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا
اعلم ان الاشكال السطحية وما يجرى مجراها من الانواع المقدارية يعتبر فى حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة
سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره الا الاتصالية فسدت ذاتها الشخصية ولم يبق ذاتا واحدة موجودة و
الشئ المعدوم لا يكون له جزء ولا تجزئة كل فاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة والتشبيه لان اشبه الاشياء
بان يكون جزءا لذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا فى قوة المتصل الواحد من جهة مادته ان يصير متجزيا وايضا المتصل
المقدارى وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجى لكنه قابل للانقسام الوهمى او الفرضى فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير
ان يبطل ذاته وكذلك حكم القايمة فى جميع ما ذكر **قوله** ثم الدايرة والقايمة يختلفان فى شئ وهو ان قطعة الدايرة
لا يكون الا اه يريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدايرة والقايمة بما حاصله ان مفهوم الجزء فى احدهما مفهوم اضافى
وفى الاخر ليس كذلك فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعنى لا بد من وجود دايرة بالفعل حتى ينفصل منها خارجا او يعتبر فيها
وهما قطعة واما فى الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان يكون فى الوجود قايمة تضاف اليها تلك الحادة بانها
جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قايمة وكونها حادة وان كانت امرا نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه
ليس الا ما هو اعظم منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما يكون هى فى نفسها حادة لسبب وقوعها من
وضع احد الضلعين عند الاخر فيعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة لان هذه الامور من
باب الاضافة وان لم تكن دالة على هذه الاضافة التى هى الى القايمة بالفعل لخفائها وغموضها لكن دلت عليها بالقوة بعد
التبيين كما يذكره الشيخ **قوله** ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط الزاوية قسمان سطحية وجسمية والسطحية
سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهى قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرتهما او مختلفتهما ولكل
من الاخيرتين اقسام باعتبار جهتى التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه اما ان يكون حدبتاهما
من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة التلاقى وتقعيرهما الى خلافها او بالعكس من ذلك وللمختلفة قسمان ولكل
من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القايمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة فهى جسم احاط به سطح واحد مستديرة
منتهية الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهى ايضا كالسطحية ينقسم الى قايمة وحادة ومنفرجة لكن القايمة
منها هى التى اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على سهم الزاوية حصل منه مثلث قايم الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالمسطحة لكونها اظهر و
اشهر وحاصل ما لاحد ان يقول فى لمية كون الحادة مقيسة الى القايمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة فى
انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر وميله اليه والميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسطة ما كانحراف المزاج
فى الحرارة ونحوها الذى يكون بالقياس الى المعتدل المتوسط فى الميول الى كيفيات الاطراف المتشابه بالخالى عن تلك الكيفيات
لتوسطه بينها وهكذا حال القايمة فى ميل احد ضلعيها عن الاخر فانه فى وقوعه على الاخر ليس بمايل عنه ولا اليه بخلاف
غيرها من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطين كل منهما للخط الاخر على سمت يكون مايلا اليه من جانب ومايلا عنه من جانب
ولذلك يصير الحادة ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القايمة حيث يحصل منهما عند

مما انما يريد ان فيه تقسيم حتى يبطل ... فصلها انما يبطلان الوحدة

اخراجهما اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القايمة لكونها امرا واحدا معينا لا غير ذا ميل ولا مختلف الحد ود والا فراد يصلح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القايمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقايمة كانها مكيال يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واقسامها هذا تقرير الوجه في كون القايمة واقعة في حد الحادة واما شرح الفاظ المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا مصطلح المهندسين وهو ما يحدث به في جنبتي الخط زاويتان وقوله وكان الميل الذى يحدث هو ميل عن اعتدال ما اه يعنى لا بد ان يكون هذا الميل الذى لاحد الخطين الى الاخر يوجد للحادة والقايمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التى لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس الى خطين متصلين ايضا على استقامة فاذا لما كان مطلق الميل لا يقتضى الا مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ هو لا محة بعد خطين فذلك الخط الذى يتوهم ميل الخطوط عنه لا يخلو عن خمسة اقسام اما خط مباين غير متصل بهما بوجه واما متصل بالخط الذى يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذى يفعل مع الثانى زاوية منفرجة او الذى يفعل معه قائمة او الذى يفعل حادة واما الاول فلا يحدد به شئ لعدم اتصاله واما الثانى فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ المفروض مايلا عنه معه بمنزلة خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه و كذلك الذى يفعل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى التضايف عنه قد يحفظ الانفراج والوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين فيكون انفراج اصغر من انفراج اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امرا متفاوتة كالمنفرجة فجاز ان يكون حادة اصغر من حادة اخرى وفيهما زيادة خصوصية ليست فى المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدى قد يؤدى الى حصول القايمة والحادة وقد لا يؤدى كما مر بخلاف الميل عن الحادة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى و لاجل هذا يلزم تعريف مجهول بمجهول فبقى ان يكون القايمة اصلا يعرف ولا تم يعرف غيرها بها الان قوامها يبطل ولا يحفظ مع الميل عنها فبق القايمة هى التى يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر والحادة هى التى ميل خطها الى الاخر اقرب واكثر من ذلك الميل الذى لخط القائمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القايمة لو وجدت والمنفرجة هى التى ميل خطها الى الاخر اقل من ذلك فيكون اعظم من القايمة لو وجدت **قوله** وليس يعنى بها انها بالفعل موجودة مقيسة بقايمة يزيد عليها حتى يكون الحد كاذبا ولكن القايمة بهذه الصفة اه لما ذكر فى وجه الفرق بين المثالين اى القوس والحادة مع اشتراكهما فى ان كلا منهما جزء بالقوة ان احدهما لا يحصل الامر كل هو موجود بالفعل وهو القوس اذ ما لم يكن دايرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك وهو ان تعريفنا الحادة بالقايمة بانها اصغر من القايمة تعريف شئ بما ليس له حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة موجودة لها بالفعل فيصح تعريف الشئ بما له حصول بالفعل ولو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هى قوة وجودا بالفعل وقوة و عدما فالقوة القريبة كحال المنى بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل لذلك واما الجماد كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا قوة وجوده التى بالفعل ولا القوة التى بالقوة فان تلك الجمادية غير واقعة فى سبيل حصول الانسانية ففى الحدود والتعريفات يكفى كون الحدود وما يجرى مجراها حاصلا بالقوة فالحادة انما حدت بقائمة هى بالقوة لا بالفعل فلم يحد بنظيرتها من الحادة ولا بامر غير حاصل ولو بالقوة **قوله** يريد وجها اخر لبيان كون القايمة اصلا معينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القايمة متعين افرادها بالمساواة التى هى اتحاد فى الكم والمماثلة التى هى اتحاد فى المهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها فى الكم عين اتحادها فى المهية النوعية او مستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة و المماثلة ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية المحتملة للامرين وبالجملة للقايمة وحدة ما واقلها المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة فانهما خارجان عن المساواة فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التى يعرف به الزايد والناقص والاكبر والاصغر اذا الاكبر عبارة عن المثل وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذى ينقص عنه شئ منه فبالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان

وقوله

وقوله ولقد كان يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال الحادة هي اصغر زاويتين مختلفتين حدثتا من وقوع خط على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق والتفتيش راجع الى اعتبار القايمة لان الصغير والكبير الماخوذين في حدهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما فاذا عرفت الحادة والمنفرجة بالتخالف بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق بالتخالف والتكثر باعتباره لكن في اصل التعريف نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخط مايلا وحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون اصغرهما على المحدب حادة ولا اعظم ما على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة بل اما اعظم منها وهو الواقع في جهة التحديب اما اصغر وهو الواقع في جهة التقعير كما برهن عليه باستبانة من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة من الدايرة والخط المماس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدايرة وقطرها التي في مقعرها من اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من القايمة بما هي احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومنها في محدبها هي اعظم من القايمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط القاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز حدثت زاويتان مختلفتان ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة والله ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث الماهية واجزائها

المقالة السادسة المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها بخصوصها وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل واثبات المبادي للشرور وبيان الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود والفرق بين علة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانها باي اعتبار غاية وباي اعتبار خير اما حقيقي او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اي الامور يجتمع فيها العلل وايها يقتصر على البعض وساير ما يتعلق بما ذكر **قوله** فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من الاقسام واحواله على وجه الاجمال وقد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض في اعتبار التقدم والتاخر فيها اه اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود او الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة الاولى ثم شرع في بيان عوارض الوجود والموجود بما هو موجود التي هي كانواعه من الجواهر والاعراض وهي كانها مؤلفة من الوجود والماهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية للجوهر وفي الثالثة للاعراض ثم بين حال التقدم والتاخر الذي هما كالمقومين للوجود فان كون كل وجود في مرتبته ومقامه هو عين حقيقته وذاته وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال ماهيتها وحدودها ومطابقة حدودها للمحدودات وذلك في المقالة الخامسة فالاليق بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة واقسامها التي هي اسباب وجود الجواهر والاعراض وماهيتها المركبة ولانها اسباب خصوصا الماهية فان العلتين المادية والصورية مناسبتان للجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء والثاني ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف المعلول على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة وهي ينقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقايل بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك المحض ولا سيما يذكر ان العلة ينقسم الى كذا وكذا بل الحق انها بالمعنى الثاني واقع على الكل **قوله** فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء التي يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر الى اخر العلة اما ان يكون جزءا لوجود الشيء المعلول او لا يكون جزءا لوجوده فالتي هي جزء لوجوده ينقسم الى ما به يكون الشيء موجودا بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر والتي هي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله وجود الشيء وهي الغاية او ما يكون منه وجود الشيء وهو الفاعل هذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في تعريف الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفي تعريف العنصر

بدل

بدل كونه الموجود بالقوه كونه هو ما هو بالقوة نظراً الى ان هاتين علتان للمهية لا للوجود كما صرح به فى الاشارات وفيه نظر كما
ستعلم ولذلك غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذى ليس يجب من وجوده وحده
ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار
التقدم والتاخر والعلية والمعلولية باقسامها فى المهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة بينهما
ولا سببية ولا مسببية وذكر فى تعريف العنصر ههنا قيداً اخر وهو قوله ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية
ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار اخر وهو مثل الاربعة بصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة سواء
كانت لازمة للمهية او للوجود فان كثيراً من الناس يظن كونها عنصراً لتلك الصفات حتى انهم جوزوا الاجل ذلك كون الشئ
الواحد قابلاً وفاعلاً فالشيخ نبه عليه بان العنصر وما يجرى مجراه هو الذى هو الذى يستقر فيها قوة وجود الشئ اى امكانه وهذه
الصفات من اللوازم الضرورية التى لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشئ المباين ويسمى ما منه الشئ المقارن
باسم العنصر فى المادة ايضاً يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصرى والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع فى اسم
العلة المادية لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعاً وربما يفصل فيكون خمساً والصورة يختلف
نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منهما والاولى ادجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مفارق
موجباً لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها كما مر بيانه فى بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدء لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم
الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقومه فى كلتا المبدئين بالصورة وستتضح هذه المعانى
فيما سياتى من الكلام **تفصيل** وبالفاعل العلة التى تفيد وجوداً متبايناً الذاتها اى لا يكون ذاتها بالقصد الاول
محلاً لما يستفيد منها اه قد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التى تفيد وجوداً مبايناً لذاتها ومنهم الشيخ وليس
عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه
الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعى فى الحركة ليس لذاته
بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيحققه فى مستانف الكلام والثانى ان الوجود الذى يحصل من الفاعل
الطبيعى المقارن من الامور التى لها صورة فى الخارج ليس حصوله من هذا المبدء من جهة كونه فاعلاً بل من جهة كونه معداً
او شرطاً او مقرباً او قابلاً منفعلاً فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده
بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدء الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر عنه من الحركات
والاستحالات وفى الجوابين نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا بعروض حالة غريبة وهب ان الطبيعيين عنوا
بالفاعل كل مبدء حركة ايضاً اليس للطبايع اثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور
الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثراً صادراً منها مقارناً لها ومنها اقتران المادة
بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم المهيات على ما ذهبوا
اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعاً للمعلم
الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة فى ذاته من ذاته فاين المهرب عن لزوم
اقتران الفاعل لما يفيده فى بعض الامور وليت شعرى ما الذى يدعوه ويضطره الى هذا الهرب والتخصيص فان كان منشأ ذلك
انه يلزم من كون الشئ فاعلاً لما يلحقه كون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً لامر واحد فنقول ان الامر المعم ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك
بمعنى القوة والاستعداد المنافى لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة
من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة **قوله** ونعنى بالغاية اه هذا تعريف العلة الغائية و
يقال لها العلة التمامية وسيجئ تحقيق معناها وكيفية تقدمها على ساير العلل وكيفية تاخرها عن المعلول فيما بحث الكون فى قوله

وقد يظهر ان لا علة خارجة عن هذه فقوله بريد بيان حصر العلل فى هذه الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفى والاثبات او
اما يجرى مجراهما بان يقال العلة للشئ اما جزءه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذى به الشئ بالقوة او الذى به بالفعل وهما
المادة والصورة والخارج اما لاجله الشئ وهو الغاية اولا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان
المبادى من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهى ان الخارج الذى ليس لاجله المعلول اما ان يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المختص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو
ايضا العنصر او الموضوع وقوله ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب
والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واخذت العنصر الذى هو قابل لا جزء للشئ غير العنصر الذى هو جزء لاختلاف
نحو المبدائية فيهما كانت المبادى خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما فى الموضوع واشتراكهما فى معنى القوة و
الاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذى يعد من المبادى لما ليس بجزء له يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة
بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا بعد تقومه بالصورة فان القابل الذى هو جزء للمركب
الطبيعى يحتاج الى الصورة فى تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها فى الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا
بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض فقد سبق فى تعريف العرض انه الموجود
فى شئ متحصل الذات نوعا وجودا فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و
وجوده فبالحقيقة المبدء الحقيقى لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون
تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصات
القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعيينها الصدور وبعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والاثار
متدرجة الوجود حدوثها عين الزوال وبقاؤها عين الانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجود منبع القوة والامكان فان قلت
اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة تحتاج اليها فى التشخص كما مضى فى مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون
المادة علة لما ينفك عنها الصور من الاعراض اللاحقة كالتناهى والتشكل وساير ما يتجدد من الاعراض وما شانه التجدد منها فهى بالحقيقة
علة للعرض لا للصورة واما كون المبادى من جهة سبعة فهى هذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان
اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثانى الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم
كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوى زواياه لقائمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلة اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه
ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه واثبتناه واذا كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التى تكون علة للمركب

قوله

وان كانا آه ان للصورة الحقيقية التى هى جزء خارجى لمهية نوعية لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هى جزء لقوام المعنى
المركب فى معنى هذه العلية مجرد كونها جزءا ويشترك فى هذه المبدائية جزء المهية الضعيفة بل جزء المركب الذى لا وحدة له اصلا
كالحجر الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقيمة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانتا يشتركان فى تحقق
فى كونها علة لما لا يباين ذاتها ذاتها لكن هى باحد الجهتين ليست علة مفيدة لوجود الاخر الذى هو معلولها اعنى المركب بل يفيدها
الوجود فى هذه الجهة شئ ثالث هو المفارق منهما لكن مع شريك هو ذلك المفارق ايضا بانه يوجدها ولا هذه العلة اعنى الصورة
ثم بشركتها يتمم ذلك المعلول الاجزاء بقيمه بالصورة فيكون الصور بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكه
باعتبار فهى للمادة كانها مبدء فاعلى لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها وحدها فهى بما هى صورة مطلقة جزء لعلة
فاعلية مثل احدى الدعامات لا بعينها الممسك السقف بواحدة منها بعد واحدة او كاحد محركى السفينة فى جريانها بالمجرى
الحقيقى وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضحه الشيخ فيما بعد من اثبات ذلك المبدء المفارق فالصورة علة صورية للمركب منهما
مع المادة وهى صورة للمادة وليست صورية لها كما ان المادة علة مادية لذلك المركب وهى مادة للصورة وليست علة مادية
لها فاتضح مما ذكره ان كل واحد من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب منهما الذى له حقيقة نوعية لانه اذا كانت

الصورة حقيقتها من مقولة الجوهر بكون هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار
ولكنها من حيث هي جزء صورى للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة
هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذى هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب
فهى علة بعيدة من هذا الوجه على انها من حيث كونها جزءا ماديا علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر فى التقويم بوجه وليس تقويمهما التوسطى
للمركب على وجه تقويمهما الذى بلا توسيط فلا الصورة فى تقويمها البعيدة علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية فى
ذلك له **قوله** والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدوره عنه يريد بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون
الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع فى بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونها فاعلا بل من حيثية اخرى كما اشار اليه
انفا فان الفاعل هو علة تفيد وجود الشئ اخر ليس له ذلك الوجود عن نفسه اذ لا معنى لكون الشئ معطيا لنفسه الكمال بان يكون
شئ واحد معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا لان الاخذ المستفيد لشئ ما لا يكون له فى ذاته ذلك الشئ
والمعطى المفيد ما يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل من حيث هو
واحدة فليس ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذى فاد من ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه
ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون فى احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة
قابلة للصورة الطبيعية التى يفعل الآثار من الحركات وغيرها فى مادتها فليعلم ان المادة التى هى يستعد لصورة ما وتحمل قوة
قبولها غير المادة التى يقومها الصورة وتستكمل بها وكذا الصورة التى تتصور بها المادة ويخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة
التى تستعدها وفيها امكان وجودها **قوله** وليس يبعد ان يكون الفاعل بوجه المفعول له لما علمت ان كلا من الفاعل و
القابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما فى الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل
وجود المفعول على النحو الذى هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقات بين الفاعل ومفعوله
يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن تلك الوجوه كونهما معا فى مادة واحدة كالطبايع التى هى فى الاجسام الجمادية كالخشب
والحجر التى هى مبادى فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها فى المواد التى فيها تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها
لا فعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شئ لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر
عنه ذاتان متباينتان فى الحقيقة وان كانا فى محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا انه لا يكون فاعلا ولا مفعوله يريد بيان
ان تاثير الفاعل ليس الا فى وجود الشئ لا فى حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه فى لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون
صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل فعله وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا فى ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير
فاعلا بالفعل لشئ من الاسباب والدواعى كما فصل فى ما سبق فيكون عنه وجود الشئ بعد ما لم يكن فههنا امور ثلثة عدم
سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذى يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه
مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللاحوق به حتى يفتقر الى فاعل وعلة
لان هذا الوجود الذى بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقى ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه
من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار فى هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون
لغيره اى لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذى له بالذات واما كون هذا الشئ الحادث لم يكن موجودا فليس عن سبب وعلة
فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم
علة وجوده او عدم شئ من اجزاء علة وجوده او عدم فاعله بما هو فاعله بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة لان من الاعدام
ما لا ينسب الى علة كالممتنع بالذات مثل شريك البارى واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا و
كذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل

قوله

من نحو

من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لا حدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المجموع الى العلة هو الحدوث بوجه فكون

قوله

هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول اه هذه مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات واخذ الشئ تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشئ هو الذي يمكن اعتباره للوجود بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فحق انه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم بل لكونه في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه حيثية كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذي اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم فذلك لكونه امرا مركبا اعتباريا مما لا سبب في وجوده الا من جهة احد جزئيه الذي هو نفس الوجود الواقع بعد العدم وللجزء الاخر وهو نفس العدم السابق سبب عدمي هو عدم علته واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة لهما لا وجوديا ولا عدميا فحق ان هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون قبل الوجود وليس يحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جايز كونه وجودا بعد العدم وجايز لا كونه وجودا بعد العدم وكذا ليس يحق في العدم السابق ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا لم يكن الوجود هذا الوجود فثبت ان الاعتبار في الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه بالذات وبالعدم نفسه بالتبع لا بنفسه **قوله** وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون للشئ وجود اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة في حدوثه كذا يحتاج اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك كان في ان المحوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان اي المحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام ههنا في ان تاثير الفاعل والحاجة اليه في حال حدوث الشئ الممكن او في حال الحدوث وبقائه جميعا يعني ان المرتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود الممكن حادثا كان او باقيا فجماعة من المتكلمين ظنوا ان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم فاذا احدث ووجد يحصل له الاستغناء عن السبب لان الحاجة الى الشئ انما هي فيما لا يحصل لا فيما حصل ووجد والا لزم تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو مح ولاجل هذا الظن المستنكر قالوا لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدمه وجود العالم فيكون عند هؤلاء علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي مقدمة لا محالة على المعلول لا مقارنة على رايهم وليس الممكن الباقي ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث ما لا يخ اما ان يكون واجبا لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهيته لنفس تلك المهية بمعنى ان المقتضي لوجوب الوجود هو نفس تلك المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط اخر غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من الصفات واما شئ مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب بذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه شئ اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يق ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان الحدوث لانا نقول فح رجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات فنقول هذه الصفات

قوله

لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية اه يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شئ مباين عنها فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب بذاته بل بسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي فرض كون المهية بها واجبة بعد الحدوث اما ان يكون لازمة للمهية بما هي هي لا من جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها لازما

للمهية

(وعلى الثاني)

للمهية ايضا لان لزوم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة هف وهو كونها غير لازمة للمهية بما هي هي بل من جهة وجودها الحادث فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشئ بعد الحدوث كالكلام في اصل ذلك الوجوب اذ الشئ ما لم يجب لم يكتسبه شئ اخر وح اما ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهي الى صفة يجب لشئ خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب كون تلك الصفات باجمعها الحد وثها مفتقرة الى علة خارجة من ذاته والقسم الثاني يوجب كون الموجود الحادث في البقاء انما يبقى وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المط بكل من هذين القسمين والذي يبقى من الاقسام الثلثة استقامة وخلفا **قوله** على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا اه هذا وجه اخر لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين المطلبين متلازمان اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان فالصادر عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثاني بتوضيح برهانه وبيان مقدماته وهو غني عن الشرح **قوله** والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا اه الجمهور يظنون ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شئ بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم تكن فزعموا ان الفاعل الذي من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا فاعلا من الوجه الذي هو فاعل (حيثية) فان حقيقة كونه فاعلا هو ايجاده بالفعل المفعول له لا عدم ايجاده بالفعل له فاذا ضم الحيثية كونه فاعلا امر لازم له مقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا شرط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا في كون الشئ فاعلا يستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم الحقه ارادة او حالة اخرى من الحالات اللاحقة لم يكن اولا ثم يحصل منه الاثر فالتحقيق ان ذاته مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان الفاعل عندهم مفهوما متحصلا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بهذا المجموع المؤلف من العلة وعدمها السابق **قوله** فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان اه يعني يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشئ موثرا في شئ بواسطة لحوق حالة غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجردون الفاعلية في فاعليته عن طريان حالة اخرى وصفة خارجية عليه والانفعال لا يعني به الا كون الشئ متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل نقول اذا معنى الفاعلية نفس كون (الشئ) متصفا بالايجاد له بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة الكلية والعموم لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلا فان كل ما ينفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او حالة فهو حالة من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك **قوله** فاذن ظهر ان وجود المهية متعلق بالغير من حيث ما هو وجود لتلك المهية اه لما ابطل كون كل ما له مهية امكانية مستغنية عن الفاعل في وقت من الاوقات وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تاثير العلة فصرح بالمقصود وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث كونه وجود المهية لان كل ذي مهية فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك الامكان من لوازم المهية التي لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشئ منها في الحاجة الى المفيد فالمعلول الدائم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دائما ما دام كونه ممكنا موجودا **قوله** فصل في ما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة

(هامش:) لا بقاء الوجود والوجود الحادث وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل ان كان هو الوجود الحادث ح

(هامش:) عن كونه فاعلا بالفعل م

مقتضية فهي مع معلولها وتحقيق فاعلية الفاعل اعلم ان الذي مر في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون
الاثر المترتب على الفاعل هو الوجود بنفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المط لكن الغرض ازالة ما اشتبه على الجمهور وفي ذلك واختلط
عندهم غير الفاعل بالفاعل **قوله** والذي ظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة تبقى بعد الخ
قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات
فاقل لو لوحظ كون الفاعل متقدما على المع فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل
ذاته باعتبار اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل بانضمام
امر اخر والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته والذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله اصلا عنه من اي اعتبار اخذ
فالفاعل الذي يكون فاعليته زائدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب للعلاج والثاني اما لانه
مصحوب الفاعل بالذات كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لانه معاول له بالذات لامر اخر لكن
ما نسب اليه بالعرض كما يقال السقمونيا انه مبرد للزوم التبريد فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدأ ادفع من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي
للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل
الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا النار سبب النار كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى
أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُم مَا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي
تُورُونَ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ فالله سبحانه اشار الى وجه الخبط والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي بعد ما
الفعل كالاب والزارع والموري للنار اي محصلها من الزند بضرب المقدحة عليه بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا
ما هو من باب الحركات ونحوها فنسبت اليهم فعل الامناء والحرث والايراء لكل واحد منها نحو من الحركة لا غير والحركة لا تنفك عن المتحرك
فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل اخر لا ينفك عنه فعله
وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لا لقوام ما نسب اليها من الثواني المذكورة ولا لوجوده
اما البناء فحركات يده علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاته علة لانتهاء هذه الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع
المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها عن التفرق فبقوة ممسكة افادها الله تعالى الذي
يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا احدث
منها نار اخرى فانها علة بالذات لتسخين ما يجاوره كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد اشتدت سخونة عنصر الماء
فصارت الصورة المائية المعوقة بالنار فاعلة للسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا بلغت
شدة التسخين الى حد لا يناسب الماء بطل استعداد مادته لقبول الصورة المائية وانحفاظها بالفعل فانقلبت نارا بافاضة المبدأ
الفعال الصورة النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذي يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل
فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الافاعيل والمعاليل مما يسبقه مقدمات هي اما علل بالعرض او معينات او مفتقرة
هي الى معينات فالتي هي علة بالذات يجب ان يعتقد انها باقية مع معلولها فالعلة بالذات في بقاء هيكل البناء وشكله هو الاجتماع مع اليبوسة
وعلتهما طبيعة المجتمعات المثبتة لها على التاليف وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقلي الفاعل للطبايع العنصرية البسيطة والمركبة
على حسب استعداد موادها القابلية واما العلة بالذات القريبة لحصول الولد فهي اقتران صورته بمادته وهما السببان الصوري والمادي
والسبب الفاعلي لهما هو ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهي ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها
بزوال الاستعداد لضدها فاذن كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قاله المعلم الاول للفلاسفة في اثولوجيا
قوله واذا قضينا فيما يتصل من كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلة يعني لما ظهر لك ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض فليس لاحد ان يقول ان القوم ذكروا في بيان ارتباط الحادث بالقديم ان لا بد هناك من علل متعاقبة غير مجتمعة ولا متناهية

يكون

يكون لا متناهية في ازمنة غير متناهية وذلك بيّنا في قولكم فان كل علة مع معلولها وبيّنا في ايضا ما قضيتم بان العلل لا بد ان يكون
متناهية وذلك لانا اذا اقتضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل به كلامنا في هذا العلم ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية
دون ما يكون بالعرض واذا قالوا وقلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد به الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن
معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علل معينة واسباب معدة ذاتية الى لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك
مما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا
من علة حادثة فهي ايضا الحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد في الامور الجزئية الحادثة من اسباب
معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير علة موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية وكما يجب
ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة
من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية فالمبدع سبحانه ربط
الحادث والثابت بالثابت وقوله وذلك لا تقف فيها سؤال لم البتة يعني ان السؤال اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة
اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا كان السؤال من اسبابه الذاتية فانه ينتهي الى ما لا لمية له وهو واجب الوجود **قوله**
ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد منها اما آن هذه من الاشكالات الصعبة
في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل واحد منها في آن واحد فيلزم تشافع
الانات وتلاحق الدفعيات من غير ان يقع بينها زمان وهو ممتنع كما مر في مباحث ابطال تركيب الجسم من الاجزاء الفردة ونعني تركيب الزمان
والحركة من الانات والاينات واما ان يبقى زمانا فيكون ايجاب كل منها المعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجب لايجابه
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد و
هذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط المط اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد له
من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان الحركة
بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع
لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس تغيرها من حالة الى حالة تغيرا من آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية تفرض فيها الا وبينها و
بين حالة آنية اخرى مفروضة بينه حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكورة وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في انات متتالية متشافعة
بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة لذاتها بل لكونها على نسبة ما
ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث وجزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابتة الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا متفاصلة الوجود متتالية ومنشأ كونها على هذه
الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث او شرطها او شريكها وبها ينحل هذه الاشكال ونحوه
وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عايد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي بسببها او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة
من تلك العلل فان صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة النسب فمن جهة استمرار
ذاتها يصح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها يصح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عائد
الى لزوم جهة تجددها من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب من هذا ما قال بعضهم ان الحوادث
باسرها مستندة الى الحركة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها يستند اليها الحوادث
فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث
الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض لمهيته الحدوث من حيث معروضيته له والحركة ليست كذلك بل هي
حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لشيء لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته
حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجدها جازمة لوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو بنفسه

لمهية التجدد والتغير فلا تجدها يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زائد كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة التدريجية
الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمة فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى شئ مهيته هي نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها
حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للمتغيرات والمهية التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم
بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكالات اقول ولكنه غير واف
بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعده من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا
قدم الا تبعية ما اضيفت هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشئ من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا
فشيئا او لا دفعة فبالحقيقة الحادث الذي يجي من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة
فهي امر عقلي نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها
بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة
للشئ يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا محالة وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام
هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس
صحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة
باستمرارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جعل العلل بصورتها الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا غيره من الاجسام
الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعني القريبة وكذا موضوعهما غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة
الى علة حادثة مما ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلب الذي حارت فيه عقول العلماء وخرست
في بيانه السن الفصحاء ما الهمني الله به واوتينا من الحكمة بفضل ربي هو ان الامر المتجدد الذات في الهوية هو نحو الوجود الطبيعية
الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة
والاستعداد ولنا على تجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن
مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للمهية كما في الاشد والاضعف
فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب المهية بل بحسب الوجود فكذلك بعض الوجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات عارضة لهوياتها
وان كانت زائدة لمهياتها في العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج الحصول
لست اقول ان مهيته يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع
بمهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل في ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين مهية الشئ
ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه يتشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم
والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع
القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره هيهنا فيما سيأتي في الشفاء واشبع مما ذكره **قوله** فقد بان وصح ان للعلل الذاتية
التي بها وجود الخ يعني قد صح وتبين ان العلل على ضربين احدهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت عرضية
او ذاتية غير تامة ولا قريبة فالضرب الاول منهما بحيث يجب بها ذات المعلول لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير النهاية
لنهوض البراهين على بطلانه واما الثاني فحيث يجوز تقدمها على المعلول وبقائه بدونها لا يمتنع ذهاب سلسلتها الى نهاية
بل يجب ذهابها كذلك لان كل حادث يحتاج الى مادة واستعداد سابق وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد
استعداده الى غير نهاية **قوله** واذا تقرر هذا فاذا كان شئ من الاشياء لذاته سببا لوجود شئ آخر دائما كان سببا له دائما
ما دامت ذاته موجودة
لما ثبت وتقرر ان الممكن لامكانه مفتقر الى العلة واثر العلة هو الوجود بعينه لا الحدوث الزماني وان العلة المقتضية له بالذات هي
السبب الذي يكون معه ما دام وجوده فنقول ان الذي هو بالذات سبب لشئ سواء كان دائم الوجود او غير دائم الوجود فهو سبب له

دايما مادامت ذاته موجودة فان كان شئ من الاشياء الذى هو سبب لوجود شئ اخر دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا
دائما غير منقطع ومثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية واسمها لانه ازال عن مهية الشئ مطلق العدم وافادة
الوجود الدايم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا
فالابداع هو تاييس الشئ بعد ليس مطلق اى ايجاده بعد عدم مطلق بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجى
بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتى اعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها
وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم فى نفس الامر بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب والذى فى الواقع
هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع به وهى ان امكان العدم للمعلول الاول مع
امتناعه على الواجب بيّنا فى التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضى امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو مح ولا يجدى ما
ذكره بعض المتاخرين بان الذى يلزم مح امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافى الوجوب الذاتى انما المنافى له الامكان الذاتى
لان الامكان الذى بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الاشياء التى لا يكون بينها علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله
الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يق للمعلول وجودا ومهية فالذى منه متصف بالامكان هو مهيته وهى
مما لا علاقة لها الذاتية مع الواجب ولا لزوم والذى منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب سببه الذاتى ولا امكان
له من هذه الجهة بل من جهة المهية فبالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن **قوله** فان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس
ويكون له عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن اه لما ذكر ان الابداع تاييس بعد ليس مطلق
اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التى يقال لها الحدوث الذاتى بان المعلول له فى حد نفسه اى مهيته ان يكون ليس له وجود وله عن علته
الموجبة ان يكون له وجود والذى للشئ فى نفسه اقدم من الذى عن غيره عند الذهن تقدما بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات
الموجودة فان كانت مما يكفيه امكانها الذاتى لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتى اى التاخر عن العدم
الذاتى فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتى حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين
احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود
فالمهية تبع له كما استقر عليه راى المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى تقدم حال المهية على حال
الوجود والجواب ان مهية الشئ وان كانت تابعة لوجوده فى الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها و
يعتبر لها احوالا فاذا لوحظت المهية فى نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول احوالها الامكان
وبعده الحاجة الى العلة فى الوجود او العدم وبعدها مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود
وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هى المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل فى اعتبار الذهن ولها التقدم
فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المعلول ليس لها من نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها فى نفسها
ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن فى كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين له
وجها اخر وهو ان وجود المعلول عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها
ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضى ان لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له
(الوجود كان له فيها)
فى تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له فى تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت انه ليس له الوجود فى تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق
نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف فى تلك المرتبة بكونه فى تلك المرتبة اعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثانى
لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس
وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه لا يق كما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم فى ان وجود المتقدم
فليكن المتاخر بالزمان متصفا بالعدم فى ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم لانا

نقول سلب الوجود فى زمان يستلزم الاتصاف بالعدم فى ذلك الزمان والا لزم خلوه فى ذلك الزمان عن طرفى النقيض وهو مح
اما سلب الوجود عنه فى مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شئ منهما فى تلك المرتبة غير مح كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له فى مرتبة السابقة الا
الامكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتى هذا المعنى والا فلا انتهى ما ذكره
اقول اما وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب الماهية فهو ان ماهية الممكن وان لم يخلو عن احد طرفى الوجود والعدم لكنها
بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث يتجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلى عن كل ما سئلت ولو بطرفى النقيض على الوجه
الذى ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها عن كل شئ هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما
على ساير الاتصاف الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعى ثبوت الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها فى تلك المرتبة فليتقدمه على ساير الاشياء صح عروض
الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح تقدمها بالوجود على ساير الصفات الذى هو شرط الاتصاف
بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان الممكن له فى نفسه ان يكون ليس اى له ليسية الوجود وغيره من الصفات
من حيث اعتبار ذاته بذاته فى ملاحظة العقل مجردا عن غيره فى هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته يقتضى العدم فى الواقع
من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود فى الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته وكل
ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذى تلبست به فى الواقع فاعلم هذا واما الذى ذكره هذا الفاضل من كون المعلول
معدوما فى مرتبة العلة فغير صحيح اذ العلة الموجبة للشئ هى منبع وجوده ومعطى كماله فكيف يكون عادما له نعم لما كان وجود
المعلول متضمنا لاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذى يسلب عن العلة هو النقص الذى هو امر
عدمى فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع الايراد الذى ذكره
لان سلب المسلوب بالاعدام صادق على الموجود بالمتاكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده
من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للمع عدما مطلقا فى مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق فى مرتبة
مهيته على ما مر فى الوجه الاول واما الذى افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب
ليس بكاتب بل الانسان كاتب نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب فهكذا هيهنا اذا كذب كون الانسان فى مرتبة
ذاته موجودا صدق سلب كونه فى تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا فى الواقع ولا فى مرتبة من
من مراتبه فقوله نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها الى اخره وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين
ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا
العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفى النقيضين لم يكن الجواب
الا السلب عن كل شئ فاذا كان نقيض وجود الشئ فى تلك المرتبة سلب وجوده الذى فى تلك المرتبة كان ذلك
الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا المهية فى تلك المرتبة
موجودة قولنا المهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها موجودة
فهذا السلب صادق فى تلك المرتبة وهى مصداق هذا السلب التحصيلى لساير الاشياء التى ليست ذاتها
ولا ذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم يخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه و
العدم نقيض الوجود بالحمل المتواطى كما فى المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقى كما فى القضايا فلم يلزم
رفع المتناقضين فى شئ من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شئ لا موجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شئ فى مرتبة التى
كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية السالبة التى هى مفاد قولنا ليس الانسان

فی مرتبة ذاته موجود صادقة البتة ونقیضها التی هی مفاد قولنا هو موجود فیها کاذبة البتة فلم یلزم ارتفاع النقیضین
لا فی المفردات ولا فی القضایا وههنا نکتة یجب التنبیه علیها وهی انه قد تقرر ان تحقق الطبیعة انما هو بتحقق فرد ما و
سلبها بسلب جمیع الافراد فوجود الشیء فی مرتبة من الواقع یوجب وجوده فی الواقع ولکن سلبه عنها لا یوجب سلبه
مطلقا فسلب الوجود عن الانسانیة مثلا فی تلک المرتبة السابقة لا ینافی تحققه فی نفس الامر مطلقا لان نفس
الامر اعم واوسع من تلک المرتبة فثبت ان للمعلول فی مرتبة نفسه ان یکون لیس ای صدق علیها فی تلک المرتبة انه لیس فانظر
کیف حقق الشیخ ما ادعیناه وراعی المقام بان عبر عن صدق السلب المذکور الواقع فی المرتبة بلفظ القضیة لا بلفظ المفرد
فلم یقل للمعلول فی نفسه العدم واللاکون وله عن علته الوجود او الکون بل قال له فی نفسه ان یکون لیس
وله عن علته ان یکون ایس ای صدق علیه لیس بموجود فی تلک المرتبة وصدق علیه انه موجود فی الواقع من
العلة وکلا القولین صدق لاختلاف الحیثیة **قوله** فان اطلق اسم الحدوث علی کل ما له ایس بعد لیس وان لم یکن بعدیة
بالزمان کان کل معلول محدثا الی قوله ومن الناس معناه واضح مکشوف غنی عن الشرح **قوله** ومن الناس من لا یجعل
کل ما اه یعنی ان الناس سواء ذهبوا الی ان کل ما له ایس بعد لیس مطلق به فهو یسمی بالحادث او خصوا اسم الحادث بما له
وجود بعد عدم خارجی غیر مجامع الوجود فی ان افترقوا فرقتین ففرقة لم یجعل احد قسمی الحادث بالمعنی الاعم هو الذی لم
یسبقه عدم خارجی حریا باسم المبدع بل خصه بما لا واسطة بینه وبین العلة الاولی زعما منه ان کل ما یوجد عن العلة الاولی
بواسطة علة متوسطة فاعلیة وان لم یکن صدوره عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة علیه فلیس تأسیسه عن لیس مطلق بل
عن ایس لصدوره عن العلة الاولی بتوسط وجود لغو انجر الیه وان یکن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسیط الفاعل
المتوسط للمعلول مما یخرجه عن کونه بعد عدم مطلق ولیس الامر کذلک بل کلما بعد المعلول عن العلة الاولی تضاعف فیه جهات
العدم والامکان والحاجة وهکذا حتی ینتهی الی معلول یحتاج فی وجوده الی مادة حاملة لامکانه وعدم السابق علیه نعم
لو انحص اسم الابداع بما لیس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب له الا سلب الوجود لکان له وجه فی التسمیة اذ لا وجه لما ذکره
هؤلاء ومما یؤید ذلک قول الشیخ فی الاشارات الاول مبدع جوهرا هو بالحقیقة مبدع فخص الابداع الحقیقی باول الجواهر
العقلیة ولا شک ان ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا علی ذات المبدع الحقیقی لا غیر وفرقة اخری عمم اسم الابداع
لغیر المبدع الاول ایضا ولکن خصصه بکل ما له وجود صوری کیف کان اول المبدعات او الثوانی والمراد من الوجود الصوری
هو الوجود الذی هو بذاته معقول فانه لا بصورة اخری ماخوذة منه وهذا شان الجواهر المفارقة عن المواد واما غیرها وان
کان غیر متوقف علی سبق مادة واستعداد کالفلکیات فیخص نسبته الی الفاعل باسم التکوین واعلم ان هذا مطابق لما
ذهبنا الیه موافقا لرای الحکماء الاقدمین من ان المادیات باسرها کائنة فاسدة لان الطبایع الجسمانیة متجددة الوجود
لکن الکون والفساد فی الفلکیات علی ضرب اخر غیر ما فی غیرها الا انهما فیهما علی نهج واحد مستمر غیر منقطع اذ کونها فی کل جزء من
الزمان عین فسادها فیه من جهة وفسادها فی کل جزء منه عین کونها فیه من جهة وبالجملة لیس للزمان جزء الا ولها فیه وجود
بوجه وعدم بوجه بخلاف العنصریات فان وجودها قد یختص بزمان وعدمها بزمان اخر **قوله** ونحن لا نناقش فی هذه
الاسماء بعد ان یجعل المعانی متمیزة فیجب بعضها اه معناه واضح والشیخ جعل الایجاد علی قسمین الابداع والتکوین وصیر
الافلاک وما فیها داخلة تحت الابداع وخص التکوین بالعنصریات ومنهم من ثلث التقسیم فالابداع للمفارقات والاختراع
للفلکیات والتکوین للعنصریات ولا شک ان افضل ما یسمی مبدعا هو المعلول الاول **قوله** ونرجع الی ما کنا فیه فنقول اما
الفاعل الذی یعرض له ان یکون فاعلا فلا بد من مادة یفعل اه کل فاعل یعرض له الفاعلیة سواء کان العروض بتغیر فی ذاته او بتغیر
فی قابل فعله فلا بد له فی الفاعلیة من مادة لان ذلک الفعل حادث وکل حادث مفتقر الی مادة سابقة واستعداد سابق کما علمت
وذلک الفاعل ربما کان فعله دفعیا کالاتصالات والمماسات والاکوان الدفعیة کالاشکال وغیرها وربما کان تدریجیا فیکون
فاعلا للحرکة وقد مر ان الفاعل عند الطبیعیین هو مبدأ الحرکة لکن المراد منها مطلق التغیر سواء کان دفعیا او تدریجیا

فیکون

فيكون حركة وعنوانها ما يعم الحركات الاربع الواقعة فى مقولة الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا الكون والفساد اى حدوث
الجوهر وزواله حركة ايضا اما على سبيل المساهلة او لتجويزهم وقوع الحركة فى الصورة المادية فان جماعة منهم جعل
الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها **قوله** وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذى
بذاته فمثل الحرارة اه قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون
بذاته فاعلا اى بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين و
غيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت آثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال
الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لآثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب
كالنفس للحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هى الاوتار ومحرك الاوتار
هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية ويقال لها الباعثة وقبلها التصور للفايدة والتصديق بها وقبله
النفس الحيوانية بقوتيها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس العاقلة بتوسط العقل العملى رئيس ساير القوى
المدركة والمحركة فى الانسانية ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عد فى الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ما ذكره فى كتاب
النفس **قوله** فصل فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول ليس الفاعل كل ما افاد اه يريد بيان كيفية المناسبة
بين الفواعل ومعلولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد وجودا
افاده مثل نفسه اى فى المهية بل ربما افاد وجودا مثل وجود مهيته وربما لم يفد كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده
فى المهية مثال هذا كالنار تسود اى تفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة والسخونة
نحو من الحرارة ثم الفاعل الذى يفعل وجودا نحو وجود نفسه ربما كان وجوده اقوى واولى فى الطبيعة المشتركة بينه وبين
مفعوله وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنه الجمهور
ببديهى ولا بصحيح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود الحقيقية للشئ المعلول بان يكون فاعلية
الفاعل فى نفس وجود الطبيعة التى للمعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هى حقيقة لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة
شخصية فح يكون المعطى اولى واقوى بما يعطيه ويفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف
بما يفيده فمثال ذلك معطى العلم والقدرة وكل ما هو كمال للوجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلة المفيدة من المعلول
ومثال الثانى معطى حقيقة النار وهو العقل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شئ واحد والحاصل ان وجود
الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يصدر منه فاما اذا لم يكن الفاعل مفيد النفس الحقيقة بل
لوجود شئ خاص من طبيعة كحرارة خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى تفصيل
وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهى ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين لا ما سماه الطبيعيون والمتكلمون
كمبادى الحركات والمعدات ففاعليته لا محالة فى نفس طبيعة الوجود فيكون فى العلة اولى واقوى ويكون المعلول بالذات من سنخ
طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة فى شدة الوجود
وكماله بل يكون اضعف منه وانقص فان كان اختلاف الوجودات فى الشدة والضعف مطلقا يكون اختلافا مستلزما لاختلاف
المهيات فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلول اختلاف فى المهية والا فامكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول
القريب مماثلة فى النوع واما اذا كان الفاعل غيرها ذكرناه كما فى عرف الطبيعيين وغيرهم فالاقسام المذكورة كلها متصورة
كما سيفصله **قوله** ولنعد من راس فنقول ان العلل الاتى اما ان يكون عللا للمعلولات اه الاسباب الفاعلية منقسمة بحسب
الظاهر الى ما يكون عللا لمعلولات مشاركة لها فى نحو وجودها كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت
علة للحركة فى الكم كالتخلخل وللحركة فى الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركتين كالتكاثف والهبوط وكغير هذه
من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر **قوله** ولنتكلم العلل والمعلولات التى تناسب الوجه الاول ولنورد اه يريد بيان

الاقسام التی یظن للعلل والمعلولات التی من نوع واحد وح لا یخلو الطبیعة المشترکة بینهما الا ان یقبل الاشد والاضعف
اولا یقبل فان لم یقبل کالصورة الجوهریة فلا یجوز ان یظن انها فی العلة اقوی فی المعلول انقص وان قبل کالحرارة والبرودة
ونحوهما فقد یظن فیه انه قد یکون المعلول فی کثیر من هذا القبیل انقص وجودا من العلة فی تلک المعنی المشترک بینهما مثل الماء
اذا سخن بالنار فان حرارته لا یبلغ حد حرارة النار وربما کان المعلول فی ظاهر النظر مثل العلة فی ذلک المعنی سواء قبل الاشد
الاضعف اولم یقبلهما اما فی ما یقبلهما کالآنیة اذا تسخن بالماء الحار فانها قد یقبل مثل حرارته واما فی غیره فکالنار اذا حصلت من نار
اخری فیعتقد فی الظاهر ان النار یحیل غیرها کالحطب مثل نفسها نارا فیکون المعلول مساویا للعلة فی صورة الناریة بحسب ظاهر الامر
لان تلک الصورة لکونها جوهرا لا یقبل الازید والاقل ای الاشد والاضعف فهو ایضا مساو للعلة فی العرض اللازم للناریة
من السخونة المحسوسة اذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساویة لصورتها ایضا والمادة ایضا فی العلة والمعلول متساو
فی التهیؤ والاستحقاق فی الجمیع لانها مادة الناریة لیست فی احدهما مادة نوع وفی الاخر مادة نوع اخر کالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف
المادتین فی التهیؤ مما یمنع کون المعلول مساویا للعلة واما احتمال کون المعم ازید واشد من العلة فی المعنی المشترک الذی یحصل
منها فی المعم فقد زعموا انها لا یمکن فی الاشیاء التی ظنوها عللا ومعلولا مستدلین بان تلک الزیادة لا یخلو حالها من خمسة
احتمالات کلها فاسدة اما ان یحصل بذاتها لا عن سبب وهو باطل او عن علة وح یمتنع ان یحصل منها ما لیس فیها او عن المادة
فی نفسها والمادة شانها القبول لا الافادة والایجاد او لاجل استعداد اوجب تلک الزیادة فنفس الاستعداد لا یکون سببا
للایجاد او مجموع العلة والاثر الحاصل منها فی المادة فیلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها فی ظاهر النظر لما راوا
اسناد الافاعیل الی امثال هذه الاسباب **قوله** وان سلمنا هذه الظنون الی ان نتبین حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا
کان المعنی اه معناه واضح لکن فیما جزم به الشیخ من کون الوجود للعلة اولی واقدم بالذات فی مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة
فی النوع التی یظن بها انها علل ومعلولات محل نظر فان کون الاب علة للابن والنار علة للنار لا یوجب کون الوجود اولی بالاب
من الابن ولا الوجود اولی بالنار من نار اخری کما سنحققه فیما بعد نعم لو فرض کون هذه العلل عللا حقیقیة ذاتیة لکانت اولی بالوجود
من معلولاتها لکن بناء الحکم علی امر مفروض غیر مطابق للواقع مما لا فائدة فیه **قوله** ولکن ههنا تفصیل اخر نوع من التحقیق
یجب ان هذا تقسیم اخر للعلل والمعلولات التی هی علل ومعلولات بحسب الظن لیظهر بنوع من التحقیق ان ای اقسام یصح ان یکون المعلول
مساویا للعلة فی الوجود وایها لا یصح وخلاصة الکلام فی ذلک ان الحال فی بعض العلل والمعلولات ان المعلول فیها یقتضی طباع
ماهیته النوعیة ان یکون معلولا فی وجوده لوجود طبیعة اخری او طباع اخری مخالفة لها بالنوع والماهیة وفی بعض اخری لیس کذلک
ای المعلول لا یقتضی کونها فی نوعیته وذاته معلولا للعلة ولا العلة علة له فی نوعیتها وذاتها بل المعلول معلول فی شخصیته
ووجوده والعلة علة ایضا فی شخصیتها ووجودها الشخصی ففی القسم الاول یجب ان یکون نوعا العلة والمعلول متخالفین
فلا مساواة بینهما فی الوجود اذ لا اتحاد فی الماهیة النوعیة واما القسم الثانی ففیه تفصیل فمثال الاول کون النفس علة للحرکة الاختیاریة
فان طباع هذه الحرکة وذاتها یقتضی ان یکون حصولها من النفس الحیة المختارة ونوع الحرکة یخالف نوع النفس المختارة وجنسها
ومثال الثانی کون هذه النار علة لتلک النار وکون الاب علة للابن ولیست نار فی انها نار ای فی نوعیتها وماهیتها علة لنار اخری ولا الاخری
فی ذاتها وماهیتها معلولة للاولی والا لکانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولا لنفسها اذ العلة والمعلول متفقان فی الماهیة
وکذا حکم الاب فی کونه علة للابن **قوله** ولناخذ هذا علی ظاهر ما یقتضیه الفکر من التقسیم اشارة الی ان هذه العلل لیست
عللا فاعلیة بالحقیقة بل الفاعل المعطی للصور شیء اخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع التقسیم بان المعلول
قد یکون من نوع علته وقد یکون من غیر نوعها تقسیم بحسب ظاهر الفکر فظاهر ما یدرک ویوجد من الامثلة ومع ذلک فالاحکام
الواقعة بحسب هذا التفصیل والتقسیم لها نوع من التحقیق **قوله** وهذا القسم یتوهم علی وجهین احدهما ان یکون
والمعلول مشترکین فی استعداد ما کالنار والنار والاحزان اه یعنی ان القسم الثانی من العلل والمعلولات وهو الذی
یکون المعلول مساویا للعلة فی الماهیة ویکون معلولا لها فی وجوده وشخصیته لا فی طباعه ونوعیته یتوهم علی قسمین

احدهما

احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فی استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكونان كذلك
فيكون الاستعداد فيهما مختلفان وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر اذ الضوءان وان كانا مشتركين فی المعنى
لكن ليس استعداد المادة فی العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هی جوهر الشمس ومادة المعلول
هی جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط تساوی الكيفيتين فی المهية النوعية عدم
اختلافهما فی الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع
الرواقيين فجاز اتفاقهما فی النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكی سيما
الشمس الذی يفعل هذه الافعال العجيبة والاثار العظيمة من احياء الموت ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد
دون الايجاد لا تساوی السائغ على وجه الارض فی تمام الحقيقة النوعية **قوله** واما القسم الاول وهو ان يكون الامران
مشتركين فی استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما تام آه المراد من استعداد المادة الماخوذة
فی القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذی المعاون وذی المعاوق فيحتمل الانقسام الى هذه الاقسام
الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما فی المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ان لا يكون
فی طباع المستعد معاوق جوهری ومضاد عرضی لما هو مستعد له كاستعداد الماء المتسخن لقبول البرودة اذ ليس
فی طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوقة لقبول البرودة بل فيه معاونة له كما فی احد الاقسام للاستعداد
التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن اخر وهو الاستعداد التام على ثلثة اقسام
الاول ان يكون فی القابل المستعد قوة معاونة له فی قبول ما يستعد له ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما فی المثال الذی
انفا الثانی ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل عند حدوثه الثالث ان يكون خاليا من الامرين لا معين يعاونه
ولا ضد يعاوقه فهذه خمسة اقسام وباقی الفاظ الكتاب واضحة والامثلة فی الاقسام معلومة الامثال الشعر اذا شاب
عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل فی استعداد المادة هناك غير معلومة والاولى ان
يورد استعداد الماء ماء بسبب النار بدله فی المثال الاثر كما ذكره الشيخ من القسم الذی يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان فی المادة
ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثانی من اقسام التام الاستعداد **قوله** ولقائل ان يقول انكم قد تركتم
اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة فی المادة اصلا آه احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه
الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قايم على الامور المتحدة فی المهية النوعية لا بد فی اختلافهما
بالعدد من عوارض مادية لان اختلافها وتعددها لا يمكن ان يكون بالمهية او بلازم من لوازمها والا لم يوجد منها واحد
واذا لم يكن واحد لم يكن كثير اذ الواحد مبدأ العدد فلا بد ان يكون بالتعدد باعراض مفارقة وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة
فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاصلة لمشخصات افرادها فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا غير واحدا
فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا باطل سواء كانا
متفقان نوعا او مختلفان لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة
والمعلول ماديا فذلك جايز بشرط اختلافهما نوعا والكلام فی الفرق بين هذين المتعاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح
وتحقيق لا يحتمله هذا المقام **قوله** بيان الحكم فی كل واحد من الاقسام الخمسة فانا نورد الحكم فی قسم قسم منها آه يريد
بيان الحكم فی كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما
وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب هو الذی لا اشتراك بينهما فی استعداد
المادة قريبا كان او بعيدا فالحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة فی جانب الفعل على ما فی الفاعل
من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية فی جوهر احد المادتين او فی كليهما لا يمنع المساواة
او الزيادة واما المثال الذی ذكره الشيخ فی امكان المساواة من شعاع كرة الاثير لفلك القمر او محدبها المقعره ففيه ان حركة الاثير

بالمشايعة ليست فعلا للفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به والحركة التي بالعرض لا ينسب الى فاعل
بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطا من التي يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة لحركة السفينة القائم بها واما الشق
الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون فيه الاستعداد تاما فيندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم هيهنا
بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعنى الهيولى الجسمانية في قبول الصورة
في قبول الصورة الاسطقسية ولها الاستعداد الذاتي لاحدها من غير معاوق في جوهرها نعم بعد تصورها باحدى الصور يختلف
استعدادها الثانوي لقبول سائر الصور والاعراض وكذلك الحال في تاثير الملح فيما يقع في المملحة وانسلخ عن الصورة التي كانت له
كصورة العسل وغيرها فحصل لمادته استعداد التام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقبلت مثل تلك الصورة ومساويا لها في الكيفية
القابلة للشدة والنقص اعنى الملوحة والحق ان هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة
ههنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس تاثيرا من فاعل في منفعل تساوي في المادة واستعداده فان مادة
برودة الهواء هي نفس الهواء و لبرودة الماء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان وسيعلم
الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل
لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما يعيننا في شيء من الابحاث الاتية

قوله واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل تاما هذا هو القسم الاخير من اقسام الخمسة وهو الشق الثاني
من الترديد الثاني اعنى القابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي انقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان
يكون مشتملا على طبيعة تضاد او تمانع ما يقبله ولا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير معاوق فيه لما يقبله كالمادة الاولى للصورة
للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم التفه لقبول الطعام والا لكان من جملة اقسام التام الاستعداد
فالحكم فيه انه لا يقبل الذي تساوي لما في الفاعل ولا للذي يزيد على ذلك على طريق الاول بل لما ينقص عن ذلك لان بديهة
العقل حاكمة بان الحاصل في مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكون متساويين
البتة بان يبطل حكم المانع حين هو موجود الا ان يبطل الممانع راسا فيلحق الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها
ماء واشتد انفعاله منها حتى بطلت طبيعة المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد في المنفعل تاما بعد ما
كان ناقصا ولاجل ذلك اى لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا
يمكن ان يكون شيء غير النار ما دام كونه غير النار ويقبل من النار سخونة تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون
برودته اكثر من برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد ومعاوق في جوهرهما فلكل
منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة والبرودة لخلوه عن المعاوق واقترانه بالمقتضى لكون القوة الفاعلة للتسخين و
التبريد موجودة فيهما داخلة في ذاتها غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما لاشتماله على ممانع مضاد لان المفروض كون
المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل
الاول لما يقبله امر خارج عن جوهر القابل لما ينفعل ذلك الخارج فيه بتوسط ما هو كالالة من كيفية محسوسة كالسخونة في النار
المسخنة والبرودة في الماء المبرد فيستحيل ان يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها وههنا ابحاث ينبغي ان ينبه
عليها الاول انا لا نسلم ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء في التبريد لما يقبلهما انما هو بالمماسة
كما افاده الشيخ وشرطه في بعض المواضع كمبحث المزاج وغيره لم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقاة كما ترى
في اضاءة الشمس لما يقابله من الارض مع هذا البعد المفرط والجواب بان قامة البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا شك اما ان يعتبر
بين الفاعل الطبيعي ومنفعله نسبة وضعية سواء كانت مماسا او غيره كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد ولا يعتبر لا سبيل الى الثاني
لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمانية انما يكون بمشاركة نسبة وضعية فبقي الشق الاول فنقول حينئذ اذا لم يكن للنسبة بين
المسخن والمتسخن مثلا بالملاقاة فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بينهما جسم قابل فلا يخ اما ان يتسخن المتوسط

وههنا ابحاث

قبله اولا والثاني باطل لان اثر التسخين الى الابعد بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يوجب ان لا يكون الملاقي
المتوسط لو لم يكن ملاقيا للتسخين كان بينهما متوسط آخر وينقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهي الى المتوسط الذي يكون ملاقيا دفعا
للتسلسل وعدم تناهي الابعاد واذا حصل المتوسط الملاقي فحصل اثر التسخين اولا الى الجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي
فثبت ان كل تأثير طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي هذا تقرير ما ذكره الشيخ في الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازي بان هذا
يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حيث قال في جواب من انكر تأدي شبح المبصرات في الهواء من غير ان
يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا باستقراء
في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجساما تفعل بالملاقاة واجسام
تفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل
وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا برهان البتة بنقيضه فنقول ان شان الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون ان
يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما الا لون له تأثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط
شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى في الفصل المشتمل على المقدمات
التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال لا يحتاجان الى اللقاء والتماس
مع انه تمسك في الفصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالتلاقي وانه تكثر تعجبي بوقوع امثال هذه
المناقضات العظيمة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضيء
الارض ولا تضيء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الزكي مع هذه
الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء
سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش لعجلة طبعه وطيشه اما نسبة التناقض في الكلام فليس
كما زعمه فان الذي منع وجوب الملاقات فيه هو مطلق التأثير والتأثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك هو التأثير والتأثر المخصوص
ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع آخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال مختلف في الموضعين
الذي احدهما مثل التسخين والتسخن والتبريد والتبرد ونحوهما والثاني مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال و
شبههما فان الفعل وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجي وفيما هو من قبيل الثاني دفعي والذي اوجب الشيخ فيه الملاقات
هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التي لا تنفك عن الحركة والاستحالة فلا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن
هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض والذي لم يوجب فيه الملاقات ما ليس كذلك كالفعل الدفعي والقبول والتحقيق في
هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي مادي وبعضها تعليمي صوري وبعضها الهي عقلي فالفعل الطبيعي لا يصدر الا عن فاعل ناقص
الوجود يفعل بالاستحالة في مادة منفعلة مستحيلة الوجود واما الفعل الهندسي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل بمجرد
الكمية والوضع اللازم وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا
وضع ومقدار انما الحاجة فيه الى نفس الفاعل وهيئة القابل لا غير مثال الاول كالتحريكات والاحالات مثل التسخين والتبريد و
الترطيب والتسويد والتبييض والانماء والتغذية والتوليد ونحوها ومثال الثاني كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس و
الاشباح والمحاذيات وحدوث التشكيلات كالتربيع والتثليث والتكعيب في غيرهما ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والابداع والافاضة
والاعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعل قريب سواء فعل
في مادة وجوده او غيرها الابدان يكون بالمباشرة والملاقاة وذلك لان الفاعل الطبيعي منغمر في المادة كل الانغمار ومستغرق
كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقوم الايجاد متقوم بالوجود فكل ما يحتاج في وجوده مفتقر الى شيء يحتاج في الايجاد الى ذلك
الشيء على النحو الذي يحتاج اليه فالفاعل اذا كان وجوده مفتقرا الى المادة كل الافتقار حتى يكون في كل جزء منها فكان في ايجاده
وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كالصور العنصرية وكالاتها الثانوية من الكيفيات المحسوسة فما لم يكن المادة المنفعلة فيها ملاقية

لها حتى يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شئ واحد لا يفعل ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار
مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن غير ان يصيرا كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والنشو
والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود والوجود يفتقر الى محل يسرى فيه فكذا عليته كسريان
وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المطلوب واما قول المعترض الشمس تسخن
وجه الارض من غير ملاقاة وقول اخر انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها تبيض القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهو امر يحدث فعله في هذه الاجسام
القابلة ففعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التى هى من القسم الثانى واذا فعلت الشمس فعلها قبلته الاجسام القابلة المنفعلة
بواسطة طبايعها التى فيها فعلها ثم اذا قبلت النور فعله وبقى الضوء فيها زمانا يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور
تسخينا فى تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة فى الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل الاجزاء المائية وتبعيد الاجزاء
الارضية وفى الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله الكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم الحار
كالنار لا يؤثر بالسخونة فى شئ الا بالملاقاة لا ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقاة الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير
لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل اذ لا استحالة فى ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر له بتوسط جسم اخر ملاق له
ان الشيخ ذكر فى بعض رسائله ان كل فاعل يفعل فى منفعل فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه فى المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل اذا انفعل
بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل لذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما يفعل فى نفس ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها
وهو شكلها والمس انما يجد السكين بان يضع فى جوانب حده مثل نفسه فيما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها الكتابة بحيث عن ذلك
بانا نقول انا لم نقل بان كل اثر حصل فى متاثر من مؤثر ان ذلك الاثر حاصل فى المؤثر وانه مثال فى المتاثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر
القريب المباشر يكون بتوسط مثال له يقع فيه منه وكذلك الحال فى الشمس فانها تفعل فى منفعلها القريب بوضع مثالها فيه
هو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيه السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا من جهة البرهان الكلى فليس هذا موضعه
انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذى سماه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل
لا بد ان يفعل بان يضع مثاله فيما ينفعل عنه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم لا بد ان يعلم ايضا
ان تاثير الفاعل الحقيقى لا يكون الا فى الوجود بان يكون اثر الصادر منه وجودا اخر اذا كان لا بد من تفاوت فى الوجودين
وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كان كذلك وقد علمت ان المهية تابعة
للوجود فلاختلافه بالذات يوجب اختلاف المهية فمهية الفاعل يخالف مهية المفعل هذه من الجهة مع اتحادهما فى طبيعة الوجود وتقاربهما

البحث الثالث

فى الدرجة الوجودية فاعلم ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة
الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة فى الوجود وهى لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليهما بوضعهما
وفرعوا على هذه القاعدة بان جسم لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا جسمانى يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه استشكل بعضهم
هذا بان الامر الروحانى يؤثر فى الاجسام فيفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر فى النفس وليس بينهما نسبة
وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار فى اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البرية عن المادة تؤثر فى نفس
الاجسام وصورها الا بان يجعلهما متوسطا فى الفعل ويفعل بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة
متوسطة مخصصة لها بفعل مخصوص وعن الثانى بان النفس ليست من الامور التى لا علاقة لها مع المادة ولم يبرهن ان ما لا وضع له
لا يؤثر فيه ما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة ايضا له مع ذى وضع لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة
مع البدن وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها
اليها الا تعلق التدبير والتصرف ومثل هذا التعلق لا يكفى فى ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد ان
يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذى لا تعلق له بشئ تعلقا انضماميا لم يصر متصفا

بتمامه طلل يفتقر فاعليه الى محل يسرى فيه م

بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وحدتها ضرب اخر من الوحدة فهي بذاتها يكون في البدن وبذاتها منفصل
عنه فهو فيه ولا فيه حسب مراتبها في الوجود الجمعي فهي من حيث هي في البدن تفعل بفعله وينفعل بانفعاله ومن حيث كونها مغارقا عنه
لا يؤثر في شيء من ذوات الاوضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس ما دامت نفسا لكن ادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء
فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فان قال قائل ان النار قد تذيب الجواهر لما ذكر الشيخ من اقسام
المستعدات التامة ما يشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل من الفاعل وحكم عليها بانه لا يمكن ان يساوي الفاعل او يزيد عليه فيما
هو فيه من ذلك الفاعل ورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد
منها بمجرد الملاقاة دون النار فاجاب بعد تسليم ان فيها وجودها ما هي من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان يظهر من الفلزات الذائبة
اثر السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظة لزجة بطوء بها ملاقاة اليد اياها وكون لصوقها باليد عسر الزوال وكونها متحدة
السطح غير مخالطة لاجسام مخالفة لها في التاثير وكون النار غير قد تحل مما ذكر بعضها من اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق حرها
فهذه امور ثلثة بعضها اقرب من الظهور من بعض احدها ما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا يوجب التشبث باليد وبطوء الانفصال
منها فلا يتبادر فيها الا في زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار وان لم يكن لتفاوت مدركا للحس لكن الدليل يوجبه
وقد تقرر ان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما ينفعل فعلا اقوى لطول المدة من
الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيها ما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخرى
ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال بل يتخللها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان يوارد عليها شيئا
بعد شيء وكلما يرد ينفصل عنها ويتجدد بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان يسخن بها ويصير نارا
مثلها الا انه يصير نارا لجوهريا يستدعي زمانا اقل من زمان استحالة النار في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في الصعود
والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل ينفصل عن العضو اللامس سريعا وقوله فيما
لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر الباء للسببية والسبب ههنا عدم سلب
التاثير فان عدم العلة لشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة
ولكن يلاقي اللمس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان يجتمع في اللامس تاثيرات متعددة
مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد محسوسا فما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما
الفلز المذاب فان اجزائه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وانها ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة
في الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيطابق المتلاقيان بالكلية وليس كذلك
ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد نارى لتركب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء
الهوائية الباردة بالقياس اليها فلا يلاقي اللامس البارد بكليتها بما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته الا ان يمضي مدة يتعاقب فيها الماس
فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدل فيتسلط ويقوى الفعل والفرق
بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر كما هو الامر في ساير الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل
اما بموثر قوي التاثير او بكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من مؤثر ضعيف في قوله واما النار المحقونة في الكيران كانه
سؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مختلطة بالغير فما تقولون في مثل النار
المحصورة في كور الحدادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على احالة ما يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد
عليها شيء من خارج لكونها محقونة في الكيران فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير
من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج او صرافتها لقوتها على احالة ما كان خالطها اولا
وثالثها هو اختلاف حال اليد في المرور على النار والمرور على السبائك فاليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار
والهواء بسرعة لا يمكن قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاوق في احدهما ضعيف وفي الاخر قوي فلا يبعد

ان كرق

ان يكون تسميته الكثيف كثيفا واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما في المعاوقة كثرة وقلة والمشهور في وجه التسمية قريب من هذا المعنى وهو اختلافهما في المنع وعدمه من نفوذ الشعاع فيهما قوله فلو كان المسبوك اه يعني لو فرض ان المسبوك ليس فيه من جهات كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا اطولية زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه للنار لكفى ذلك في كونه اشد تاثيرا منهما اذ يتضاعف تاثير المؤثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف زمان المؤثر الضعيف على زمان تاثير المؤثر القوي على نسبة مضاعفة القوي على الضعيف في القوة كان اثراهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان اثر الضعيف اكثر من اثر القوي وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس يحتمل القسمة الى غير نهاية فزيادة زمان تشبث السبيكة باليد على زمان ملاقاة النار مع عظمها ربما لم يكن محسوسا كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للقاعدة اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان يعلم ان اكثر هذه الاسباب فاعليتها بالقياس الى ما سميناه فاعيلها فالنار ليست بالحقيقة علة لنار اخرى ولا الحرارة التي لها علة لحرارة جسم اخر بالذات بل ربما كان مهيئة بمجاورتها المادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل اخر كطبيعة التي هي مبدأ صفاته اللازمة وغير اللازمة ومبدأ افعاله الدايمة وغير الدايمة ونحن نرى بمجاورة للاجسام يحدث لها او لا تخلخل ورقة في قوامها واذا رق القوام الجسم من الاجسام حدا زايدا على رقة الهواء يحترق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت ونحوه من جسم سخن كالحديدة الحامية ولا شبهة في ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديد الغير الذايب فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لسخونة الاجسام المذابة هي سخونة النار المجاورة لها بل الفاعل لها هي طبيعتها الخاصة بها التي مبدأ كمالاتها وافعالها الثاني انه ليس هذا المقام مثال كون الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصا لوجود امر مضاد في المنفعل كاستعداد الماء المتسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للسخونة بل هي بذاتها قد يكون فاعلا للسخونة عند اعداد معد لها في التسخين لما مر ان الفاعل القريب في سخونة الذايبات من الاجسام هي طبايعها الثالث ان الفاعل كلما كان اقوى وجودا كان تاثيره الذي بالذات اقوى واشد ولذلك يكون الحركة سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم العظيم اقوى واسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبائك يجب ان يكون اشد سخونة من النار فان قال قائل من اين تعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر كلها هي القابلة للتركيب والتحليل لنقص جوهرها فهي يصير اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة في ان الصور اقوى جوهرا ووجودا من المادة واجزائها الرابع ان قياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد بردا من الفاعل كالاواني والطاسات المتبردة بالماء والهواء الباردين فانها يصير ابرد من الماء والهواء والوجوه التي ذكرها في الاعتذار منهما غير جارية فيهما مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما ذكره من الوجوه مناقشات ومنوع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث عنه من المقاصد الشريفة الكلية **قوله** ومن حق هذا الموضع اه لما كانت المسئلة قاعدة كلية هي ان المنفعل لا يكون مثل الفاعل فيما ينفعل اذا كانت مادتاهما مشتركين في استعداد ما ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل والبرهان قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال في بعض التفاريع الجزئية ويتوهم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسي فالامعان في تصحيح تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذي فعله الشيخ من البسط ههنا يكفي او يزيد على الواجب في هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات فلذلك جعل المقام محوجا الى البسط الابسط والاستقصاء الكثير **قوله** فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات اه اما الموضع الذي لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل من اقسام القسم الثاني ما لا يكونان مشتركين في استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذي صحت المساوات ويظن فيه جواز الزيادة هو ما يكون المنفعل انام الاستعداد كحدوث النار من النار واما الموضع الذي لا يجوز الا قصور المنفعل عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل ما في طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز المذاب بالنار فهو عندنا من اقسام المستعد بالاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة نارية حادثة والقابل هناك

نفس

نفس المادة الاولية لا المادة مع العوارض وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بعض فوائد عرشية لنا محققة بالبراهين مؤيدة بمكاشفات
ارباب الشهود واليقين منها تجويز التبدل في الوجود والاستحالة في الجوهر ومنها تجويز كون المهيات الكثيرة موجودة بوجود
واحد بمعنى انه موجود واحد يصير مصداقا لمعاني مهيات موجودة في غير هذا الموضع بوجودات متخالفة الحقايق فان السابق
لصورة جوهرية تفعل فعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد فيه معنى اخر غير النارية اذ لا نعني بالنارية الا ما الى جهة
النار فان كان المراد من حقيقة كل مهية كالنار والهواء والانسان ونحوها ما يصدق على موضوعها بالذات غير تلك المهية
فذلك يوجب عدم اتحاد المهيات الكثيرة بوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذي هو المهية سواء وجد
فيها مهية اخرى ام لا فذلك لا ينافي اتحاد المهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة في الوجود
للاشتباه الواقع لهم بين الامرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذا المقصد ليس ههنا **قوله** وظهر في
خلال ذلك اه اشارة الى ما ذكره انفا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس
المعنى بل لخصوصية شخصية له وان فرضنا ثانيا وبهما فيما يقبل الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا على المعلول من جهة الوجود
وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ثم الفاعل الذي ليس منفعله اه يريد بيان القسم الاول الذي لا اشتراك فيه
بين الفاعل ومنفعله في المهية والمعنى ولا في استعداد المادة انما المشاركة بينهما في مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل
اولى واقدم في الوجود من المنفعل كما في ساير الاقسام التي كانت للقسم الثاني من كونهما متشاركين في المادة بعد تشاركهما في المهية
والمعنى او مختلفين فيها ومن كون المعلول مساويا للمبدأ الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل في بعض تلك الاقسام وان لم يكن
ازيد من المنفعل في المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود
بل يكون اولى واقدم منه في الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففي هذا القسم الذي لا مشاركة فيه بينهما
اصلا الا في مطلق الوجود كان الحكم بان المبدأ الفاعلي غير مساو للمعلول في الوجود اظهر وابين فان المساواة في الوجود حيث
كانت منفية عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له في المعنى او ازيد منه فههنا اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من
الفاعل والمفيد اولى واسبق بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما يتم في الفاعل الحقيقي الذي هو بذاته مفيد ومعط
للوجود بالقياس الى ما يفيده بالعرض فالاب مثلا لا يجب ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة بها اولى به من السخونة ولهذا قد يكون
السخونة علة كما قد يكون الحركة علة للسخونة نعم كل من هذه المبادي كان اولى بالوجود مما هو فاعله بالذات كالاب بالقياس الى تحريك
الة الوقاع مثلا ونحو ذلك كما مر في الكتاب **قوله** ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف اه هذا الكلام بظاهره
يناقض ما هو التحقيق حسبما شيدنا بنيانه واحكمنا تبيانه في مواضع من كتبنا وعولنا عليه مرارا من ان الوجود في الجوهر اقوى واشد من العرض
وفي الجوهر المفارق اقوى من الجوهر المادي وفي الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا ما في كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوهه
الثلثة متحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اشد واولى واقدم في نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ ههنا ان الوجود بما هو وجود
مطلق غير مختلف في الافراد ولا ينافي هذا كون بعض الافراد في حد فرديته يكون اشد من فرد اخر كذلك وهذا على وزان ما ذكره
الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس حيث قال ليس في طبيعة الكم تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان كمية
لا يكون ازيد من كمية وانقص ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى الى اخر ما ذكره فههنا ايضا يكون المراد بقوله
لا يختلف في الشدة والضعف ان وجودا لا يكون في انه وجود اي في الوجود العام البديهي التصور اشد او ازيد من وجود اخر كذلك
مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السوادية اشد وازيد
من سواد ولا اضعف منه فيها ولكن قد يكون سوادا في نفس وجوده الخاص اشد وازيد من سواد اخر اضعف وانقص منه ولكن
يجب ان يعلم ان كل ما هو غير طبيعة الوجود ففيه مهية كلية ووجود خاص والتفاوت والتشكيك بين افرادها يرجع الى نفس الوجودات
والهويات الشخصية واما التفاوت في الوجود والشدة والضعف والكمال والنقص فكل ذلك انما يقع في نفس حقيقة الوجود
فان للوجود ايضا حقيقة متفقة في حصصها وافرادها غير الامر الانتزاعي الذهني كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من ساير

ما يفيده بالذات لا بالعرض

المهيات

الهيات التي كونها ذوات حقايق انما هو بالوجود فان التفاوت في الوجود كمالا ونقصا وشدة وضعفا انما هو بنفس الوجود الاختلاف
فيه بما به الاتفاق وهذا من خواص الوجود فانها في نفسها ذات شؤن متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما انه في ذاته يختلف بالشدة والضعف
كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيات الانواع
اى باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن اعتبارها في مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذا تقرر
هذا ففي كل من هذه الصفات والاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمع فانا اعتبرنا التقدم والتاخر كان الوجود
للعلة متقدما وللمع متاخرا وان اعتبرنا الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء
افتقر الى غيره او لم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول والمعنى الاول يكاد ان يكون نفس العلية و
المعلولية بالذات وغيرها باعتبار المفهوم فان تقدم الشئ على الشئ بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرنا الوجوب والامكان
فالمعلول لا يجب الا عند ما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت بحيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت
العلة علة لكل معلول فهي كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول
تعالى فكل ممكن في ذاته واجب بسببه وعلى هذا فان كان في الوجود شئ هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت تلك
العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المع فكيف ما كان واى ما كان فهو في نفسه ممكن واجب بسبب علته
فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المع لا الامكان وللمع مطلقا امكان في ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة
العلة **قوله** وتلخيص هذا الى قوله فيصير معناه واضح لا ستيرة فيه ولا شك يعتريه والذي يزيده ايضاحا ان العلية والمعلولية
مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود ثم ان وجود
العلة لذاته غير متعلقة بالمع والا لكانت معلولة لمعلولها وهو مح واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة
لذاتها اعتبار وجود ولكونها مقيسة الى المع اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما لتقدم الذات على
الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة كون العلة
علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخر
تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقي فليس له قبل التعلق
بالعلة حصول اصلا فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما
اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب بذاته قلنا فالتقدم بالوجود والوجوب هناك اوضح فان ذاته تعالى من جهة وجوبها الذي
هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زائدة عليه فلذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التي هي من مقولة
المضاف فيكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فهو موجود
في مرتبة تلك الاضافة العارضة التي هي مع طرفها الاخر في مرتبة واحدة فاعلم **قوله** فيصير العلة بهذه المعاني الثلاثة اه
اى العلة لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عند ما هو ممكن
في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقيقة الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود
المطلق فالموجود الذي هو مبدأ مفيد للوجود المطلق لشئ والحقيقة المطلقة والمشترك فيها بين الاشياء يكون اولى
بالحقيقة مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت موجود هو مبدأ المبادي والمعطي لما سواه الحقيقة كان احق الاحقاء بان يكون
حقا وكان هو الحق بذاته وكان ساير الاشياء الحقة به حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل
علم وذلك لان الحق كما مر في المقالة الاولى اما ان يعنى به الموجود الثابت او العلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول
تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلم اقوى من المعلول فكلما هو مبدأ اكثر افادة للوجود فهو اقوى
وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى
واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل

بالعرض

بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشئ فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد
كالسقمونيا المبرد فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا ازالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثانى ان يكون الفاعل
مزيلا للمانع وان لم يفعل مع المنع ضد ذلك كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشئ صفات كثيرة وهو
باعتبار بعضها يكون فاعلا للشئ بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبنى والبناء
يكتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعى او الاختيارى كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط
فانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو فى مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض
الشكل الغير الكرى بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس يكون المفارق للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا
كالالة و المادة منها ان الفاعل على ستة اقسام احدها ما بالطبيعة وهو الذى يصدر عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور
وثانيها ما بالقسر وهو الذى يصدر عن طبيعة المقسور فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة
الهواء وحرارة الحديد المحماة قبل ان يذوب ويصير نارا كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذى يصدر عنه فعل من غير
اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة فى كون فاعليتها ليس بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد
وهو الذى يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المتعلق بغرض زايد على ذاته وذات فعله فيكون نسبة اصل قدرته الى
الفعل والترك واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذى يتبع فعله علمه التفصيلى بوجه الخير فيه من غير قصد زايد وسادسها
الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه التفصيلى بوجه الخير فيه من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون بذاته ذاته منشا علمه و
فعله من غير ترتب حتى ان اضافة علمية بالاشياء بعينها اضافة فاعلية لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة فى كون فاعليتها
بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا فى اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد لا يكون بالتسخير
فالافعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها
بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية من القوة النباتية التى فى الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها
واذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة عالية
بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخيرها والفرق بين التسخيرى والقسرى بان المقسور
من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر منه متقوم بما يسخره ومنها التقسيم بالخصوص والعموم اى الاشتراك لان الفاعل بما هو
فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما ينفعل عنه شئ واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه
كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شئ كالبارى جل اسمه وقد لا يكون كذلك كغيره ومنها الكلية و
الجزئية فالفاعل الجزئى هو العلة الشخصية او الجنسية او النوعية لمعلول شخصى او نوعى او جنسى كل فى مقابل نظيره والفاعل
الكلى هو ان لا يوافيه معلوله بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط
هو الفاعل الاحدى الذات ويكون مؤثريته من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدا الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع
عدة امور واما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الغاذية والحاسة ومنها القوة والفعل
فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه وقريب منه الهاتفة والقوة قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد يكون
بعيدة كقوة الصبى عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المنى وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القريب والبعيد من جهة قصر
الزمان وطوله بل بانضمام الصور والهيئات ومن ههنا يفطن اللبيب بجواز تبدل الجوهر والوجود لشئ واحد **قوله** فقد
فى الفلك الاخر العنصرية الخ لما كان الترتيب الذاتى الخارجى بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان الفاعل اقدم من الثلثة الباقية
لهذا قدم بيان نحو الدواعى والحقه الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعى على طبق الترتيب الذاتى **قوله** هذا
ما نقوله فى المبدأ الفاعلى اشارة الى ان للفاعل احكاما غير منحصرة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذى يناسب هذا المقام هو
هذا القدر فلنشرع الان اى منذ فراغنا عن ايراد القدر الذى اوردناه فى تلك المبدا الفاعلى فى غيره من المبادى اعنى العنصرى والصورى والغائى

قوله

قوله فاما العنصر فهو الذی اه عرف العنصر علی الاطلاق سواء کان بالقیاس الی ما یترکب عنه او الی ما یباینه بانه الذی فیه قوة وجود
شیء وهو من حیث هو کذلک اما بوحدانیته او بشرکة والاول مع تغیر ما فیه او لا معه والاول اما فی حاله وصفه او فی جوهره
وذاته وکل منهما اما بزیادة او بنقصان والثانی من الترديد الاول اما مع استحالة او لا فهذه سبعة اقسام القسم الاول هو العنصر الذی
استعداده بوحدانیته لامر لیس یتغیر فیها اصلا مثاله کاللوح بالقیاس الی الکتابة ونحوها فانه یستعد لها من غیر تغیر فیه لا بحصول
شیء ولا بزواله الا ما هو من باب الاحکام والقوی والثانی هو الذی یستعد لقبول شیء من غیر ان یتغیر فی جوهره ولا فی شیء
من احواله الا زیادة حرکة له فی این او کم وغیرهما مثاله کالشمعة الی الصنم والصبی الی الرجل فان الشمعة اذا تشکلت بالصنم تحرکت
فی الاین وبتبعیتها فی الوضع فان الصبی اذا صار رجلا کان یتحرک فی الکم والثالث کان یتحرک هو الذی یستعد لشیء بزوال صفة
عرضیة له کالابیض للاسود والاسود للابیض والرابع هو المستعد لشیء بزوال امر جوهری عنه کالخشبة للسریر فانه ینقص من
جوهره شیء بالنحت والخامس هو المستعد لشیء بزیادة امر جوهری له کالمنی للحیوانیة فانه یقع له الاستکمالات جوهریة ویزید علیه
صورة بعد صورة حتی یصیر حیوانا فالذی یقع له بالذات هو الاستکمالات واما الانسلاخات فلیس وقوعها علی سبیل
القصد من الطبیعة بل بالعرض وکذلک العصیر للخمر والبذر للنبات ومن ذلک المادة للصورة الطبیعیة بعد الجسمیة والسادس
هو المستعد بالشرکة مع استحالة کالهلیلج للمعجون والارض للیاقوت لانه لیس یکفی لان یکون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخری
ولکن مع استحالة وحرکة فی الکیف سواء کانت الصورة الکمالیة التی یستعد بها جوهرا کما فی الیاقوت وکما یظن کذا فی المسمی بالتریاق
الفاروق او عرضا کما فی کثیر من المعاجین والسابع هو المستعد بالشرکة من غیر استحالة کالحجارة او الخشب للبیت فان قلت الحجر او
العنصر ما لم یتحرک عن موضعه لم یکن انضمامه مع غیره من الاجزاء قلت المراد بالقیود والشرایط ما هو بالذات وعلی سبیل
الضرورة فی طبیعة المستعد بما هو مستعد فالحجر یمکن وجوده فی الموضع الذی یترکب عنه البیت وکذا الکلام فی غیره من هذه
المستعدات بما هو مستعدات بالقیاس الی ما حصلت منها من جهة الشرایط والصفات ومن هذا الجنس ایضا الاحاد للعدد
ای کالوحدة للعدد مطلقا وکبعض الاعداد للذی هو اکثر منه والفرق بین هذه الاجزاء وبین اجزاء البیت مثلا ان الصورة
الحادثة ههنا هی نفس اجتماع الاحاد بمعنی ان الصورة نفس المواد کما مر سابقا بخلاف المواد للبیت اذ تحصل لها هیئة زایدة
علی نفس الاجتماع فالمادة ههنا بعض الاجزاء للهیئة وهناک کلها مادة قوله وقد یجعل قوم المقدمات اه معناه
واضح واعلم ان هذا الرای عند القائلین باتحاد العاقل بالمعقول مما له وجه کما سیرد علیک فیما بعد وایضا العلم بالمقدمات علم
بالنتیجة بالقوة والامکان فالعلم بها فیه قوة العلم بالنتیجة قوله فعلی هذا الانحاء التی ذکر الشیخ انحاء الاشیاء الحاملة للقوی والامکانات
واحدا واحدا من غیر اندراج لها تحت ضابطة کلیة اراد ان یذکر وجه ضبط فی التقسیم حافظ لها من الانتشار کما ذکر فقسم الحامل
للقوة اولا بالانفراد ومقابله یعنی بالشرکة والمراد من المنفرد ما لا یحتاج الی شریک آخر سواء کان هو فی نفسه واحدا او کثیرا ثم
قسم المنفرد الی ما لا یحتاج الی الخروج من القوة الی الفعل الا الی ما هو مستعد له فقط ومثل هذا الشیء یجب ان یکون امرا متقوما
فی نفسه ووجوده والا لم یکن متهیئا للقبول الحاصل فیه فیجب ان یکون موضوعا والذی یحصل فیه عرضا لا صورة مقومة له اذ
لو کانت له صورة مقومة لوجوده لکان وجوده انما یتقوم بها اولا ثم یصیر متهیئا لامر آخر یحله ثانیا ثم قسم الی ما یحتاج الی زیادة
ومثل الزیادة اما استحالة وحرکة فقط سواء کانت فی این او کیف او کم او وضع او جوهر واما زوال امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد
سواء کان کما او غیره ثم رجع الی الذی یکون بمشارکة ولا یکون الا باجتماع وترکیب فقسمه الی ما یکون الترکیب بمجرد الاجتماع غیر
استحالة والی ما یکون الترکیب مع استحالة وحرکة فی کیف سواء کانت استحالة واحدة حتی ینتهی الی الغایة التی یستعد بها او استحالات
کثیرة فهذا وجه الضبط وقد ذکرنا الامثلة لها واحدا واحدا ثم لا یخفی ان هذه الاشیاء المستعدة یمکن اعتبارها بالقیاس الی المرکب
منها ومما یحلها وبالقیاس الی نفس ما یحلها من الصور والاعراض والعادة جاریة بتسمیته ما یکون منه ومن غیره الشیء
بالاستحالة ویکون جزءا لذلک الشیء اسطقسا وهو آخر ما ینحل الیه القسمة فی المرکب بما هو مرکب فان کان مرکبا جسمانیا فیکون
الاسطقس اصغر ما ینتهی الیه قسمة القاسم للمرکب الی المختلفات فی الصورة الموجودة فیه فیکون جسما بسیطا لا محالة کالجزء

الناری او المائی فی المرکب الجمادی مثلا انما قید فیه القسمة بکونها الی المختلفات فی الصورة لیخرج القسمة بکل منها قوام کالهیولی والجسمیة الطبیعیة النوعیة لان شیئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا یسمی اسطقسا اذ لیس هو بنفسه مستعدا لان یحصل منه ومن غیره شئ لا بعد ان یتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام کما مر ولذلک وقع فی حده ای حد الاسطقس انه الذی حصل منه ترکیب وهو فیه بالذات ولا ینقسیم بالصورة یعنی بالصورة المتخالفة الحقایق وان صح تقسیمه بالمقومات الوجوده من الصور کالجسمیة والنوعیة والهیئة الشخصیة **قوله** ومن رای ان الاشیاء انما یکون من الاجناس والفصول جعلها اسطقسات اه قد علمت ان الاسطقس هو الموجود المستعد لشئ اخر مع شریک وان المستعد لابد ان یتم وجوده فی نفسه حتی یصیر موصوفا بالاستعداد وایضا فمن ذلک یظهر خطاء من رای ان المفهومات التی هی اجزاء مهیة الشئ کالاجناس والفصول هی اسطقسات اولی الاشخاصها وعلی هذا فکل ما هو اعلی کلیة وجنسیة فهو اولی المبادی الاسطقسیة واقدمها عندهم فیکون مفهوم الواحد وکذا الهویة لکونها عندهم جنسا للموجودات وهی اعمها اولی واقدم من غیرها ولذلک جعلوها مبدأ المبادی واولیها ولو تفطنوا بکیفیة نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الی بعض وترتیبها فی الوجود وانصفوا لعلموا ان الوجود والقوام انما یکون اولا وبالذات للاشخاص بما هی ثم لما یلیها من الانواع المحصلة ثم لما یلی الانواع من الاجناس القریبة وهکذا فیکون الاشخاص بحسب تشخصاتها التی هی عین وجوداتها عند المحققین مبدأ لوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس کل ذلک باعتبار التحلیل العقلی ولذلک الحکماء سموا الاشخاص الجوهریة بالجواهر الاولی والانواع بالثانیة والاشخاص ایضا اولی بالوحدة من الانواع وهی من الاجناس لما علمت سابقا ان کلما هو اقوی وجودا فهو اشد وحدة ففی ما ذهبوا الیه وجوه من الغلط والخبط فان قلنا الهیولی الاولی مستعدة للصورة بذاتها ثم لا یمکن تقومها فی الوجود الا بالصورة قلنا استعدادها لیس بالقیاس الی ما حل فیها وصارت به بالفعل بل بالقیاس الی ما سیحدث بعد من الصور وذلک بعد تقومها بالصورة السابقة فهی وان کانت دایما بالقوة لکن بالقیاس الی ما لم یوجد فیها بعد من الصور والاحوال ولها بکل صورة وصفة استعداد لشئ اخر **قوله** ولنعد الی العنصر فنقول اه یرید بیان الوجه بان العادة جرت باختلاف القول فی نسبة الاشیاء الی المبدء العنصری فی مواضع مختلفة فیقال فی بعضها مثل قولهم کان من الخشب سریر وقولهم خاتم من فضة ولا یقال فی مواضع اخری کذلک فلا یقال کان من الانسان کاتب وکذا قد ینسب فی بعض المواضع الشئ المتکون الی موضعه وعنصره بیاء النسبة ولا ینسب الیه فی بعضها فیقال ان هذا باب خشبی وهذا خاتم فضی ولا یقال هذا کاتب انسانی او متحرک ماش حیوانی اما الوجه فی الاول فهو ان کلمة عن ونحوها لما وضعت لمعنی التجاوز والحرکة فاذا وجد الموضوع فی هذه الامثلة لم یتحرک الی المکون البتة ولم یتغیر فی قوله فلاجل ذلک لا یقولون فیها بحسب العرف انه کان عنه الذی یتکون بل انما یقولون دائما عنه اذا کان المکون تکون عن عدم نمانی فان الباب کاین عن لا باب والسریر عن لا سریر بخلاف الکاتب فانه غیر مکون عن لا کاتب وبالجملة کل ما لم یکن کاینا عن اعدام الملکات فلا یقال عن کذا وکل ما کان کاینا عنها سیما ما لم یکن للعدم اسم وجودی فیقال انه کان عنه ای عن نفس الموضوع ووجه هذا التخصیص والاستثناء ان العدم اذا صار مسمی باسم محصل کالجهل والسکون والعمی وغیر ذلک فکانه صار معنی وجودیا فلم یحسن کل الحسن اطلاق کلمة عن ونحوها فی الکاین فاذا قیل کان عن اللاعالم عالم فهو اولی من ان یقال کان عن الجاهل عالم واما الوجه فی الثانی فهو ان النسبة الی شئ عن موضوع بکلمة یاء انما یستعمل فی الاکثر اذا افادت التخصیص لما یتصور فیه التعمیم وذلک اذا جاز ان یکون صورة واحدة لموضوعات متعددة کما فی مثال الباب والخاتم فالباب قد یکون من خشب وقد یکون من عاج او ساج او حدید او غیره والخاتم یکون من فضة وذهب ونحاس وصفر فیحتاج فی الاضافة الی واحد منها لیحصل التعریف بخلاف الکتابة فانها لا موضوع لها غیر الانسان والمشی لا موضوع له الا الحیوان فلا فایدة فی هذه النسبة **قوله** والموضوع قد یکون مشترکا اه کما ان الفاعل یکون مشترکا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقریبا وبعیدا وبسیطا ومرکبا فکذا المادة بل الصورة والغایة ایضا فالموضوع قد یکون مختصا کمادة الانسان لصورته وقد یکون مشترکا والموضوع المشترک قد یکون مشترکا للکل کالهیولی الاولی فانها مادة لکل صورة وصفة لا یختص لها فی ذاتها الشئ دون شئ الا بانضمام ما یلحقها کما ان الواجب تعالی فاعل فی ذاته لکل موجود وقد یکون مشترکا لعدة امور مخصوصة مثل العصیر للخل والخمر والطلاء والرب وغیر ذلک کالفاعل

[حاشیه:] اشخاص

[حاشیه:] والاجناس بالمثالثة

يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة لاشياء قابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو امران احدهما
ما يوخذ القابل مع ضد المقبول ويجعل مادة للمقبول كما يقال الماء مادة للهواء والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثانى ان يوخذ القابل
مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج لانه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع
قد يكون قريبا وهو الذى لا يتوقف قابليته على انضمام امر اخر اليه او حدوث حالة اخرى له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون
كذلك اما لانه وحده ليس بقابل كالعضو الواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك لكن لا بد من احوال يستفيد بها قبول تلك
الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط او الخلط لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر فى الفاعل الكلى
والفاعل الجزئى وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب كالعقاقير للترياق وايضا قد يكون بالقوة
وقد يكون بالفعل مثل الحطب للاشتعال عندما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد
تكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل والقابل بعيدا وبين كونهما بالقوة وكذا بين كونهما قريبا
وكونهما بالفعل مما لا يخفى على الذكى **قوله** وكل عنصر من حيث هو عنصر الخ لما كان معنى العنصر هو الذى فيه قوة وجود الشئ
والقوة هيهنا بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضى حصول الشئ فلا بد للحصول والوجود من امر اخر يقتضى ذلك والمقتضى
للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شئ واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زايد فلا بد ان يكون ثمة
فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول فى لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية بنفسها لما يتصف به من اللوازم
فالفاعل والقابل هناك شئ واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذى
لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشئ فذلك لا ينافى كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ فى تعليقاته ان عنصره وفيه
فى البسيط شئ واحد فالمغالطة هيهنا نشات من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف وليكن هذا فى ذكرك
كى ينفعك فى كثير من المواضع فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل
كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق وظن فى مثل هذه المواضع ان الشئ متحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المتحرك هو بعينه ما هو المحرك حركة
واحدة وهذا الظن فاسد بين فساده فى مواضع من كتاب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان يكون شئ واحد فاعلا وقابلا لشئ واحد من جهة
واحدة من غير ان يكون ذاته متجزية بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر فى قوله وما كان من العناصر والقابل
ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفى وهو الاربعة التى تحت الفلك اذ ما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابلى لما يحدث فيه اذ
البرهان قايم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام
لا لمبدء منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنهما ولا يمكن ان يكون المحرك فيها عين ما هو المتحرك فلا بد فيها من تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين فى ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتى القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات بط فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت واللازم م
ثابت والتالى باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او وضع او حالة من مقولة ما يقع
الحركة فيها يلايمه او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان وما يجرى مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثانى اذا كانت الحركة
الى ما يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون واللازم باطل
بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سبق طبيعة نوعية واللازم باطل وان
تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة
بعد الاول بانه اليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهى طالبة لمكان معين ينتهى
اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شئ مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما يقتضى
الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملايمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجددها القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة والسكون
انما يحصل عند الوصول الى الملايم والعلة ان كانت فى ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط

فنقول

فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لتلك التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند ذوال الهادح لا يمكن ان يدفع ذلك الابان يقال لو كانت الجسمية لذاتها طالبة لحالة
مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقين الرابعة
فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام
كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس
القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية
يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في
هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة
في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قيل ان المادة قابلة ليست فاعلة
كان رجوعا الى الحجة الاول اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الحجة الاولى بما لا فايدة في ايرادها
بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع
الى هناك لكن الذي لا بد من بيانه ههنا هو تتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر
فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة مقتضية
للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعية
واللوازم كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم بيان اللزوم ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان
حكمه هذا الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يفرض فيه يكون نفسه او لا يلزم خلاف المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا
فاعليا لمقداره بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون جزؤه المقداري مخالفا للكل وذلك لعدم سبب الاختلاف
فح لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون جزؤه مخالفا للكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن
حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيهما بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث
هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا ولا يابى عن شيء والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم البرهان قايم على وجود
العناصر والقوابل لتحقق الحدوث على وجود الحركات والافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجوده ... اذ الشيء ما لم يجب
لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين باطل فبقي ان يكون السبب اثنين متغايرين احدهما الثابت الموجب
للبقاء والثاني المتغير الممكن للزوال والسبب لامر اخر غير الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية او شيء اخر مجردا عن المادة فعلا
شيئا متغيرا فقد اثبت المادة من حيث نفاها وهو لا يشعر ثم ... في الطبيعي نعمة وفاء ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون
ما له من الشكل والوضع واجب الحصول له فذلك ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا لجسميته
وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه لازما للجسمية وان كان ملازما
عاد التقسيم ولا ينقطع الابان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة
اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما
حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون موادها مخالفة لساير المواد كانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية
ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير
المواد وهي لذاتها يقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى اقول هذه مغالطة مبناها على الغفلة عن احوال
الماهية وكيفية ارتباط الجنس وما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل او الخارج وعن معرفة
ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجسمية التي في الانواع المحصلة وكذا كل فصل النوع هو المحصل للجنس
الجنس الذي فيه وكل صورة هي المفيدة للمادة المخصصة بها الا ان الجسمية علة للصورة او الجنس علة للفصل فليس جسمية

الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لازمة لها متاخرة عن الصورة في الوجود وكذا في ساير الاجسام النوعية فاذن نقول
المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك وتلك الصورة ايضا مستلزمة
لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها لذاتها من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك
لكونها ابداعية الوجود وليس افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا ينفك عن احادها حركتها
اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك وجدت اولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية
لاجل استعداد حاصل قبلها في المادة وهذا توهم سخيف باطل واعجب من هذا انه جعل هذا الكلام حجة على اثبات الهيولى في
الافلاك ثم بتوسطه في غيرها وقال قد اوردتها على كثير من الاذكيا فما قدحوا في شيء من مقدماته قال ولكنه قد عرض لي شك و
كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستندا بما مر سابقا وقد علمت بطلان شكه مع فساد حجته التي زعم ان لا قدح فيها
سوى ذلك الشك **قوله** لكن العنصر اذا كان مبدء حركته فيه الفعل اما عقلي او طبيعي او صناعي لانه اما ان يصدر عن الفاعل المجرد من
المادة بلا سبب عنصري اولا والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصره اولا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث
والمراد بالصناعي ههنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والجزاف فهذا اي المذكور
من الاحكام جمل ما يقوله في العنصر ههنا ولها تفاصيل مذكورة في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب المادي مسمى
باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وسنخا ومن حيث
انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدأ منه التركيب
يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم
يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دائما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها لان مادة
كل فلك مختصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة
عن ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات
في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير مستفادة من الصورة وهو ممتنع كما اتضح في مباحث الهيولى فالحق انها متخالفة في الواقع لا
بحسب ذاتها بذاتها وذلك لضرب من اتحادها بتلك الصورة المختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار
اخر **قوله** واما الصورة فنقول انه قد ذكر للصورة معاني متعددة يقع عليها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور ومن امعن النظر
الى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في امر واحد وهو كون الشيء بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة
ويكون الاختلاف راجعة الى امور اخرى بان نقول ان الذي هو بالفعل اما بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول
هو السادس والثاني اما شرطه ان يقارن امرا بالقوة اولا والثاني هو المعنى الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة
وكذا للصورة المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعلية الوجود فيه اقوى واتم
واشد ارتفاعا عما بالقوة والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما
بصناعة او لا بصناعة والاول هو الخامس والثاني اما مطلقا او لا والاول هو الثاني والثاني لا يخ اما في كمال الاول او لا والاول هو الثالث
والثاني هو الرابع واما قوله ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء معناه ان الامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقع لكليتها
وجمعيتها انها صورة في الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي
هي جهة الوحدة والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وكلما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل
فهو صورة له وان كان الشيء الخارج منها اليه نفس القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة
مراتب وان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة وكل كمال صورة فالحركة صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة فالشيء مثلا اذا تحرك
الى الاين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الاين لا بالفعل ولا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهي له بالفعل واما

قوله

الصورة التامة فهي علة لمستوليها امر بالقوة كالاشكال وغيرها من الامور التي لا استعداد وتضعف فيها **قوله** وقد علمت ان الشئ الواحد
اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للاخر بوجه من وجه سبب للفاعل في كيفية فالغاية وهو
الذي يجعل الفاعل فاعلا ولذلك اذا قيل لم تو تاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة
سبب غائي للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة
من المادة والصورة سبب للاخر بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد ببعض كما سيجئ ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا و
عقلا وقد افاد الشيخ في الطبيعيات ان الشئ الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا بوجوه مختلفة سواء كان في الافاعيل الطبيعية او
في الصناعيات اما في الطبيعية فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورة الادمية لا شئ اخر منه وليس الحاصل
في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا الغاية التي يحركها اليها النطفة لكنها من حيث تقوم المادة ويحصل منهما نوع الانسان صورة ومن حيث
يقتدي تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية واما في الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في النفس
على وجه يكون ملكة وامتحن يصدر بها من النفس صورته الخارجية متى شاء من غير كلفة فالبناء في نفسه صورة البيت في صورة مبدأ الذي
منه يتوصل الحركات ومواد ها في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت بالفعل
عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة فصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة اليها وفاعل
من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هي صورة البرء في الخارج وصورته في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البرء وصورة
ما يتوقف عليه البرء فالتي منها في الخارج هي صورة يستكمل بها المادة البدنية القابلة للصحة والمرض فيتركب منها ومن المادة ماهية الصحيح
نوعا صنفيا فيكون علة صورية باعتبار اخر وهي ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدئ الحركة منه
وعلة غائية باعتبار اخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشئ فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوضح **قوله**
والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والالات لا يذهب الى احد ان الفاعل المقتضي لشئ من الخارج سيما الذي يفعل لغاية او يفعل بشعور
وارادة لابد ان يكون في ذاته صورة ذلك المعلول بوجه الوجوه والا لما اقتضاه لذاته ثم لا يخ الفاعل اما ان لا يحتاج في افادته لصورة المع
في الغير الى الة وحركة او يحتاج اليهما والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون الصورة التي للمع في ذاته مستتبعة
لوجود تلك الصورة في مادتها فقوله والكامل معناه واما الفاعل الكامل واعلم ان توقف الفعل في نفسه الى المادة لا ينافي كون الفاعل
تاما لانه ذلك من الامور التي يرجع الى نقص في المع كالامكان ونحوه لكون وجوده غير قابل الابداع لا الى نقص الفاعل فالفاعل التام
لا يحتاج في الفاعلية الى المادة بل المع قد يفتقر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد **قوله** ويشبه ان يكون الامور الطبيعية
لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان للفاعل غاية وحينئذ يرد الاشكال في الافاعيل الطبيعية
كحركة العناصر على احيازها وحركات النباتات كما وكيفا كتشكلات والالوان والطعوم والروايح وغيرها اذ صورها ليست
في نفس الفاعل لان فاعلها الطبايع التي هي عديمة الشعور وللحكماء ههنا قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبايع سيما النباتات
وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما هو ان هذه الطبايع ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فالعلل
العلل تفعل الطبايع وتفعل بها الامور الطبيعية من المواد والاعراض والاثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادي المتقدمة
والشيخ كانه جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العالية بنوع اعلى واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى و
اضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل **قوله** واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشئ وقد علمت فيما سلف
وقد يكون عرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشئ والمراد ما لاجله وجود الشئ الذي هو المفعول عن فاعله واشار بقوله وقد علمته
فيما سلف الى ما ذكره في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى المعقود في تعديد المبادي الطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع
قوله وقد يكون له تقسيم للغاية بحسب وجودها في الخارج الذي هي باعتباره قد تكون متأخرة عن الفعل ايضا فذلك في عالم
الاكوان والحركات وهو ان الغاية قسمان لانها في بعض الاشياء في نفس الفاعل وفي بعضها في شئ غير نفس الفاعل والقسم الثاني
ينقسم الى قسمين لان التي ليست في نفس الفاعل قد يكون في القابل وهو الموضوع ههنا وقد يكون في غيره فهذه ثلثة اقسام الاول الغاية

التی فی نفس الفاعل مثالها کغایة الحرکات الفکریة من النتیجة المطلوبة من المفکر وهی صورة علمیة تحصل عقیب الفکر والثانی الغایة التی
فی نفس القابل مثل غایة الحرکات الاختیاریة الجسمانیة الصادرة عن النفوس بالروية کمن تحرک من این الی این اخر او فوق بطبیعة البدنی
او غایة الحرکات الطبیعیة التی مبدئها او لکن طبیعی لیست تلک الحرکة لغایة هی کمال للفاعل الطبیعی بل لنفس المادة کالحرکة فی الکم الصادرة
من القوة النباتیة فان غایتها حصول ازدیاد فی المقدار والمزایدة فی المقدار کمال للجسم الذی هو الموضوع لا للفاعل النمو لان
النفس النباتیة لا تزداد ولا تنتقص وعند الشیخ واصحابه من المشائین لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدیاد والانتقاص واما
القسم الثالث وهی الغایة التی لیست وجودها فی الفاعل ولا فی القابل فمثالها من یفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان شیء
خارج عن الفاعل والقابل واقول فی هذا التقسیم نظر فان سئلت الحق فالغایة بالحقیقة دائما یجب ان یکون امرا عائدا الی ذات الفاعل
بما هو فاعل لان غایة تمامه وکماله فالذی یظن به انه فی القابل ککون الحجر فی مرکز العالم فهو کمال للطبیعة الارضیة وکون النامی
فی غایة النشو غایة مطلوبة للقوة المنمیة التی فی النبات وکذا کون المتحرک الارادی فی حیز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه المحرکة له وکذلک
من فعل فعلا لرضا فلان لا یمکن ان یکون غایة فعله والداعی علیه امرا یعود الی نفسه لعلمه برضا فلان او فرحه بذلک او ما یجری هذا المجری
وقولهم وان کان الفرح بذلک الرضا غایة اخری لکن الکلام فی ان رضا فلان من حیث کونه امرا خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بینه
وبین فعله لیس من جملة الغایات الذاتیة المترتبة والحاصل ان الغایات ابدا بازاء المبادی فان کان الفعل ذا مبادی مترتبة کالافعال البدنیة
الاختیاریة الواقعة عن نفس الانسان مثلا کانت له غایات مترتبة ایضا لیس شیء منها خارجا عن تلک المبادی فالغایة النفسیة للفاعل النفسی
والخیالیة للخیالی والطبیعیة للطبیعی کما ستتضح انشاء الله تعالی **قوله** فی اثبات الغایة وحل شکوک قیلت فی ابطالها والفرق بین
الغایة وبین الضروری وفی تعریف الوجه الذی یتقدم به الغایة علی سایر العلل والوجه الذی یتاخر مطالب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغایة
فان علی الفیلسوف الاول صاحب هذا العلم ان یقیم البرهان علی وجود الغایة فی الافاعیل الطبیعیة والارادیة لان هذا المطلب غیر
بدیهی ولیس ایضا لاصحاب العلوم الجزئیة ان یبرهنوا علی الوجه الکلی علی هذا المطلب بل لیس للطبیعی ان یقیم البرهان علی ان للطبائع الجسمانیة
علی الاطلاق غایات بل من شانه ان یتسلم ذلک وکذا البحث عن سایر المبادی للجسم الطبیعی بما هو جسم طبیعی علی الوجه الکلی من
صاحب هذا العلم کما ذکره الشیخ فی اوائل الطبیعیات الثانی حل الشکوک الواردة علیها ودفع الاقوال التی قیلت فی ابطالها والثالث
بیان الفرق بین الغایة بالذات وبین الضروری والغایة التی هی بالعرض والرابع فی تبیین الوجه الذی به یکون الغایة علة غائیة متقدمة
علی سایر العلل وهی بسببه یکون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه الذی یکون متاخرة عن سایر العلل معلولة لمعلولها **قوله**
فنقول قد بان مما سلف لنا من القول ان کل معلول فله مبدأ وکل حادث فله مادة وله صورة ولم یبین بعد ان لکل تحریک فله غایة لما
وان ههنا ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وایضا ههنا مثل حرکة الفلک فانه لا غایة لها فی ظاهر الامر والکون والفساد لا غایة لهما فی ظاهر
الظن یعنی انا اثبتنا فی هذا الکتاب وهو کتاب الالهیات ثلث علل من العلل الاربع اما العلة الفاعلیة فلکل موجود معلول واما العلة
المادیة والصوریة فلکل موجود حادث ولم نثبت بعد العلة الغائیة للاشیاء ولا ایضا الغایة لکل تحریک والحال ان ههنا شکوکا
قیلت فی ابطال الغایة فمنها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث والجزاف فینتقض بهما قاعدة ان لکل تحریک غایة ومنها ان من جملة
الحرکات حرکة الفلک وهی غیر منقطعة ابدا فلا غایة لها فینتقض بها القاعدة الکلیة ومنها اشخاص الکائنات الغیر المتناهیة بعضها
غایة لبعض وما ینتهی الی غایة اخیرة لا غایة لها واذا بطلت الغایة الاخیرة بطلت الغایات کلها ومن هذا القبیل وجود النتایج المترادفة
للقیاسات الی غیر النهایة کما قال ثم لقائل ان یقول یجوز ان یکون لکل غایة غایة کما ان لکل ابتداء ابتداء فلا یکون بالحقیقة غایة وتمام
لان الغایة الحقیقیة ما یسکن لدیه وقد نجد اشیاء هی غایات ولها غایات الی غیر النهایة فان ههنا اشیاء یظن انها غایات ولا تتناهی کنتائج
تترادف عن القیاسات ولا تتناهی هذا تقریر الشک الاخیر وهو ان الغایة الحقیقیة هی اخر ما ینتهی الیه الفعل فیسکن لدیه الفاعل المقتضی
کما ان المبدأ فی الحقیقة اول ما یفتقر الیه صدور الفعل وقوله وکما جاز ان یکون سلسلة الحوادث ذاهبة الی غیر النهایة بلا اول لا اول
له فلم یکن شیء منها مبدأ ذاتیا ولا فاعلا حقیقیا لان ذلک مما لا یجوز وجود مهیة المعلول وقوام حقیقته بدونه فکذلک یجوز ان یذهب
سلسلة الغایات الی لا نهایة فلا یکون شیء منها غایة حقیقیة بناء علی ما ذکرنا من ان الغایة بالحقیقة هی اخر ما یسکن الیه وهکذا حکم

القياسات والنتايج المترادفة التي يجعل كل نتيجة من تلك القياسات جزء القياس اخر وهكذا الى غير النهاية فليس شئ من تلك النتايج مطلوبا
حقيقيا يطلب لذاته بل يطلب ليصير وسيلة الى شئ اخر والوسيلة لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض **قوله** فنقول الان اما
الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والبخت فنحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات اعلم انه ذكر ابناذ قلس
ان تكون الاجرام الاسطقسية بسائطها ومركباتها حاصلة بالبخت والاتفاق فما اتفق ان كان هيئة اجتماعية يصلح للبقاء والنسل
بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حجج اولها ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليست لها روية وثانيها انا نرى فضا
على انه التشويهات والزوايد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس من نظام النشو
والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما انظام لا يتغير ونهج لا يمهد ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول ضرورة المادة فلا جرم حكمنا
انها غير مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا بخرت فلحص البخار الى الجو البارد فلما
برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
وثالثها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض اخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض اخر فقد جعل شيئا لا
لغرض اخر فيجوز ذلك في كل الافعال ورابعها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد
الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه ادلة منكر الغايات في افاعيل الطبايع والحق ان للطبايع غايات ذاتية في افاعيلها
ولكن لا ننكر ان يكون للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى خصوصيات افرادها الشخصية فانه ليس حصول هذا
هذا الملح عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض امرا دائما او اكثريا بل التسامح انها وما يجري
مجراها اتفاقيات لها اسباب اتفاقية نادرة الوقوع ولكنا ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة ذاتية يودي اليها الا ان لم يكن
عارض او قسر فالامور العرضية والقسرية لا يكون دائمة ولا اكثرية كما برهن عليه فاذن المراد بالغاية المعلولات التي تكون تادي القوى اليها
دائما او اكثريا والبرهان عليه ان نفرض الكلام في تكون السنبلة من البر باستمداد المادة من الارض ونقول البقعة الواحدة اذا سقط فيها
حبة بر وحبة شعير نبتت وحصلت من بر سنبلة بر ومن الشعير سنبلة شعير ولا بد من نفوذ اجزاء الارض دائما في تلك الحبة ليصير غذاء لها فيكون
منها السنبلة وظاهر ان ذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية فلا يكون تلك الحركات منها بل حركاتها لوجود
قوة مستكنة في الحبات ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى تصلح لتكون الشعير او يكون الصالح لهما
جميعا من نوع واحد فان كان الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والاخر شعيرا لضرورة المادة بل لاجل ان القوة
الفاعلة تحركها الى الصورة دائما او في الاكثر وهذا هو مرادنا بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة في الصلوح للغاية فذلك الاختلاف
ليس لمهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في البر افادت في ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادت تلك الخاصية
لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البرة لذاتها متوجهة الى الفعل ويكون
صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وبالجملة فاذا لم يكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت البر زيتونا
والزيتون بطيخا ثم اذا ثبت ان للافعال الطبيعية غايات فنقول انها ما لم تكن ممنوة بعوايق او معارضات فهي خيرات ونستدل عليه
بوجهين الاول انا اذا تادت الى غايات ضارة كان ذلك لا دائما ولا اكثريا بل النفس تطلب لها سببا عارضا فيقال ماذا اصاب هذا
الحيوان حتى مرض افند بل وماذا اصاب هذه المرأة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخيرية الثاني انا اذا احسنا
بعارض او قصور عاونا الطبيعة بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض او اشتدت القوة توجهت الطبيعة الى
الصحة والخير وهذا يدل على المقصود والجواب عما تمسكوا به اولا انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل الصادر
عنه غير متوجه الى الغاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن فعل وتعينه للوقوع ويكون لكل واحد من تلك الافعال
غاية مخصوصة ويكون تادي ذلك الفعل اليها الذاته لا بسبب اخر حتى لو قدرنا عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر
من الناس فعل واحد من غير روية وتردد وما يقرره انه لا شك في ان الصناعات لغايات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية بل الروية تقصير ما نعتد عن ذلك المثل ان الكاتب اذا تفكر في حرف حرف فتبلد في صناعته وكذلك اعتصام المزلق تجعله بما

بعصمه ومبادرة اليد الى العضو للتحكك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحركه بواسطة
الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول ردائة
خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلة اليها والموت والذبول كل
ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
بامداد بعد امداد ولكن لكل مدد ثان فانه يقع اقل من المدد الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو ذن
من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة
التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وايضا
فان الموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس واما الزوائد
كالاصبع الزائدة في الانسان فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد
الذي فيها ولا يعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها و
هو سبب الهي لنظام العالم وله غايات اكثرية فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون
لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وساير الاشياء يقصد لها وما يقصد لذاته فلا يقال له لم قصد و
لهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحرقة لها غاية وهي احالة المحترق الى مسانخة
جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة العقد من تلك اللوازم الخارجية واما الغاية
الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شيء واحد بالذات ولغاية واحدة ولكن هذه الاثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض
وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبهة الاتفاق
والبخت الموردة لابطال الغاية واعلم ان لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلام اخر غير ما ذكروه مذكور في بعض كتبنا
كالشواهد والاسفار **قوله** واما بيان امر العبث فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل
او التفكر النطقي صورة فحركت القوة الشوقية الى قوله جزئية لا تنضبط يريد بيان ان فعل العبث والجزاف غاية بالقياس الى مبدئه الذي
هو قوة شوقية خيالية وان تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الخيالية وان لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة التي هي قبلها وتحرير
كلامه انه يجب ان يعلم ان الحركات مبادي مترتبة بعضها ما ضرورية باعيانها وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي ضرورية باعيانها
قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدءان لابد من حصولهما في كل
حركة حيوانية اختيارية ولكل منهما غاية يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية
غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وانما يختلفان بالاعتبار مثل ما اذا انضجر انسان من المقام
في الموضع الذي فيه وتذكر مقاما ما اوفق بحال المزاج فاشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته الذي هو
غاية للقوة المحركة القريبة فاتحدت الغايتان وقد يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق
اليه ويتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك
الصديق فاختلفت الغايتان واتحدت الغايتان واقول عندي انهما متغايران الان تغايرهما في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية
والصورة الادراكية لشيء واحد فان المقام في الخير المذكور بنفسه غاية القوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس مطابقا لو قوعه
الخارجي غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور هيهنا ان لا يكون الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما
ان لا يكونا متغايرتين في الخارج ايضا واما المبدء الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فانه وان كان لابد من
احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة تخيلية

او قوة فكرية فالمبدأ الابعد للحركة اما مبدأ الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول
اما القوة المحركة التي هي في العضلات فان غايتها الاخيرة موجودة كساير القوى الطبيعية التي للاجسام ولا فرق بينها وبين تلك الطبايع
الا بان هذه مسخرة لقوة اخرى فوقها جزئية فينسخ بها في الحركة الى اى جهة شاء بخلاف الطبايع البسيطة فان حركاتها الى جهة
معينة ولها غاية مخصوصة لا يختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية يسمى ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا
بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذى قد ذهب فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت الغايتان ولكن يكون
المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر يسمى ذلك الفعل عبثا واذا تطابق المبدأن التخيل والفكر جميعا على غاية فليس بعبث ثم لا يخلو
ذلك الفعل المسمى بالعبث اما ان يكون مبدؤه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة ومزاج كالتنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق
او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذى كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمى
قصدا ضروريا او طبيعيا والذى كان المبدأ فيه هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة فاذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية
ومع خير حقيقى او ظنى اما ان له غاية فلان اللعب باللحية مبدأ حركته هو القوة التى فى العضلة والذى قبله شوق وتخيل بلا فكر و
ليس مبدؤه فكر وقد حصلت الغاية التى للقوتين المحركة والشوقية التخيلية ولم يحصل الغاية التى للقوة الفكرية لانها غير موجودة
حتى يكون لها غاية فظهر ان المبادى الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فذلك لانه لم يكن مبدؤها موجودة
واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقى او مظنون فلان كل فعل نفسانى فله شوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون
سريع البطلان فلا يحصل الشعور فان التخيل شئ والشعور بالتخيل شئ اخر وبقاؤه فى الذكر شئ اخر ولا يستلزم الاول الاخيرين
ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق والتخيل له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة
واما حرص يخصها كالحركة للمحركة والحس للمحسة على احداث فعل من القوة فذلك كله لذيذ بحسب القوة التخيلية واللذيذ شئ
خير بالقياس الى ذلك الشئ وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم وراء
هذه علل واسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا ينضبط فثبت ان لكل فعل غاية هى خير بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية
كل فعل كمال من جنس فاعله فالطبيعى للطبيعة والنفسانى للنفس والعقلى للعقل **قوله** واما الشك الذى يليه فينكشف بان
يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو احد الغايات بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هى ان
الغاية الى قوله لا العرض الاتفاقى هذا الشك هو الذى اشار اليه بقوله ثم لقائل ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما
لكل ابتداء ابتداء والجواب الذى ينكشف به حاله موقوف على مقدمة وهى ان تعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى
الذى هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية
واما عرضية فالغاية الذاتية هى الغاية التى توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك
وهو احد امور ثلثة احدها الامر الذى لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى توجد الغاية المطلوبة مثل صلابة الحديد للتسنيم
به القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما فى الافعال الطبيعية وبالظن كما فى بعض الافعال الاختيارية وثانيها شئ لا بد من وجوده
حتى يوجد الغاية ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد من جسم ادكن حتى يتم به القطع ولا مدخلية للدكنة
فى كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له وثالثها الامر الذى يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل التزويج
هى التوليد ثم يتبع حب الولد ويلزمه لا على ان يكون لاجله التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات لكن الضرورية
منها لا الاتفاقية **قوله** وقد علمت الغايات الاتفاقية فى موضع اشارة الى ما ذكره فى اوائل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هناك مع مزيد
تحقيق وتوضيح ان كل مسبب فله سبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا او على سبيل التساوى او على الاقل فان
كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقى وواقع بالاتفاق اما فى الدائم فهو ظاهر واما فى الاكثرى وهو السبب الذى توقف
استكماله سببية على حصول قيد فعند تخلف ذلك القيد تخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة والفرق بين الدائم والاكثرى هو ما ذكرناه من ان الدائم ما يجتمع فى علته جميع القيود المعتبرة

اجميعها

في علتيهما والاكثري ايضا مع وجود تلك القيود دائما وهذا الحكم مطرد لا يختلف بالعلل الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم يتخير
استحال كونها مؤثرة واذا صارت جازمة وواتت الاعضاء بالحركة ولم يقع سبب مانع او ناقض للعزيمة تخلف الفعل عنها كالطبيعة
فاذا كان الاكثري من جنس الدائم والدائم لا يقال انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان السبب الذي من شانه ان
يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا ما هو السبب الاتفاقي فان من الامور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون
على الاقل كوجود ستة اصابع للانسان وهما قد يكونان باعتبار ما واجبا فذلك لانك اذا اشترطت في كف الجنين ان المادة فضلت
عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة المخلفة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زائد وبالجملة
فلو ان انسانا احاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيئا موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق
انما يكون موجودة بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم اسبابها واما اذا قستها الى من علم اسبابها لم يكن شيء من الوجود اتفاقيا
ومثال هذا في الاصبع الزائدة فانها وان كانت بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص اتفاقا فهي بالقياس الى علم الله
وبالقياس الى الكل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق وكذلك اذا عثر انسان في مشيه على كنز فانه بالقياس الى العاثر والى الجاهل
بالاسباب التي ساقت العاثر الى الكنز بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله عز وجل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم
ان الاتفاق والبخت انما ينسب اليهما كان من شانه ان يكون سببا مؤديا اليه ولكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه لم يقل فيه انه اتفق
مثل قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال قعود زيد اتفق ان كان سببا الكسوف الشمس بل الاتفاق انما فيما من شانه ان يؤدي اليه
حتى لو فطن الفاعل بما يجري عليه اسبابه وصح ان يريده ويختار يصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق لان يلقى الغريم في الطريق
فان خروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف فربما يؤدي وربما لم يتاد فهو
بالقياس الى العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف اتفاقي ونقول ايضا ان السبب الاتفاقي قد يجوز ان يتادى الى غايته الذاتية
ويجوز ان لا يتادى مثل ان الرجل متوجها الى دكانه مثلا فلقي غريما له فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وهي الدكان وربما لم
ينقطع بل تخلص من الغريم ووصل الى ما قصده وكالحجر الهابط اذا شج فربما لم يهبط وربما هبط اليه فان وصل الى غايته الطبيعية فيكون
بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا
والاتفاق اعم من البخت وكانهم لا يقولون بختا الا لما يؤدي الى شيء يعتد به ويكون مبدءه ارادة من ذي اختيار نطقي واما ما مبدؤه
طبيعة كالعود الذي يشق فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا الا اذا قيس الى مبدأ اخر ارادي فان
الامور الاتفاقية يجري على مصادمات تحصل بين الشيئين او اشياء وكل مصادمة فاما ان يكون كلا المتصادمين متحركين الى ان
يتصادما او يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا اليه فاذا كان كذلك فجاز ان يتفق حركتان من مبدئين احدهما طبيعي والاخر ارادي
يتصادمان عند غاية واحدة يكون بالقياس الى الارادي خيرا يعتد به او شرا يعتد به فيكون بختا ولا يكون بالقياس
الى المحرك الطبيعي بختا وفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب في اكثر الامر يؤدي الى غاية
مذمومة ورداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مؤد الى غاية مذمومة لكن في حق صاحبه يؤدي اليها والشيء الميمون هو
الذي قد تكرر حصول اسباب الخير بالاتفاق عند حصوله والمشؤم بالعكس منه فقد علمت ان السبب الاتفاقي ما يكون تاديته الى المسبب
لا دائما ولا اكثريا ووقع بين الاقدمين خلاف عظيم في وجود الامر الاتفاقي وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق
لفظ الاتفاقي لان الاختلاف في الاسامي غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان تكون تاديته
الى المسبب على التساوي او اقليا ام لا فبعضهم جوزه وبعضهم منعه والذي للمانعين ان يتمسكوا به هو ان السبب اما ان يستكمل
في شرايط سببيته فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لما مر من امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر اخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا
لان السبب الاتفاقي لشيء ما من شانه ان يكون ممكن التادي الى ذلك الشيء والحاصل انه ان كان سببا مستقلا كان واجب التادي
الى المعلول وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه وللحجة المحكية عنهم في الطبيعيات هذه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة

يتخلف فيما عن علته ويكون الاكثري

امتنع

امتنع ان يتركها ويبطل بها على المجهولية من البخت والاتفاق فان حافر بئر اذا عثر على كنز جزم اهل الغباوة بان البخت السعيد لحقه و
ان انزلق رجله حتى انكسر جزموا بان البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون ان فلانا لما
خرج ليقعد الى دكانه رأى غريما فظفر بحقه اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه ولم يحس بصر فانه رآه و
ليس لقايل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز
ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فتعطل
الاخرى بوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية
لم ونقول لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائما
والا لكانت لا بد معها من قيد زايد فيكون العلة ذلك المجموع فيكون مركبة لا بسيطة وقد فرضنا بسيطة هف فاما المركبة فان كان
حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فاختلاف المعلولات في الدوام
والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لا بد منه في تحقق العلة
فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما يكون الجزء المحصل الوجودي سببا واحدا وح يصادف الاثر لا محالة واما ساير الامور
المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان حصول انضمام ساير القيود مع حصول تلك الذات
دائما قيل ان صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في المتساوي
والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلا بد من استناده الى الواجب
فيدوم بدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات
الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والاقتران بسبب اختلافاتها في ساير الحوادث واما الحجج المذكورة في الطبيعيات
فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليها الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول
وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع في الجعل ان يجعل بعضها اكثريا
وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما
يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية
وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة فيها وانما بسطنا الكلام في تحقيق هذا المرام لان اللايق بهذه المباحث
لكونها من احوال الموجود بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والتي ذكرها الشيخ انما
ذكرها على سبيل المصادرة والمبدئية دون ان يكون مسئلة فيها ونحن لما كرهنا رجوع الرجل الالهي في شيء من مسائل علمه
الى صاحب علم جزئي طبيعيا كان او غيره سيما في المبحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نرفع
الحوالة في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو
اربعة مجلدات كلها في الالهيات بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات **قوله** واعلم ان وجود مبادي الشر في
الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العنايات التي هي الجود الى قوله وهذا الكلام اعتراض متعلق
بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع الشبهة الثنوية القائلين بان
الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه اله الشر بل لا بد لوجود الشر الواقع في هذا العالم من مبدء اخر غير مستند الى مبدء الخير فاثبتوا
فقالوا بالهين اثنين وحاصل ما سيأتي في دفع مذهبهم وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدء واما الشرور الاضافية
كوجود المضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الرديئة كالجهل
المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم المهيات التي جعلها تابع لجعل
تلك المهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور قليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك
غير لايق بالله الخير فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من المبدأ الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات

الفلكيات عنه كما سيجئ بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيدا للجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التى يلزم الغايات الذاتية
وليست هى بغايات بل عرضية وذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وقد راى ان وجود مبادى الشرور التى ايضا لاذية
لبعض الخيرات واقعة بالعرض بعينه نحو وجود القسم الثانى من هذه الاقسام فنبه على ذلك ليكون المتعلم الناظر فى هذا المقام ذا بصيرة
واستعداد لتفهم ما سياتى فى تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة فلفعل هذا اى الخروج عن المقصد الاصلى والغرض كما ذكره تمهيدا على المتعلم
واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هى بغايات ذاتية
هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهى فى العلل الغائية ولابد فى دفعه من مقامين احدهما اقامة البرهان على تناهيها
ووقوفها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثانى بيان ان المتعاقبات لا الى نهاية ليست هى بغايات ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل
التمامية هى التى يكون مطلوبة لذاتها فلو فرضنا عللا تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون فيها شئ مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان
فيها ما يكون مطلوبا لذاته فعنده انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شئ مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية فثبت انه من تجويز التسلسل
فى العلل التمامية رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثانى فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال لا غاية لها او
يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول فى الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول فى نتايج مراتب
عن القياسات ولا تناهى فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى اخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم التهيأت
الجنسية لنقصانها وعدم تمامها مثل ان يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد التهيأت النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فح لا يحتاج الى الاشخاص
ولا الى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما فى الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما فى الكائنات والفاسدات
فح يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية فى الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا تناهى الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايضا معنى واحد غير معنى كل شخص فالذى
يذهب الى غير النهاية هو شخص بعد شخص لا الى تناه بعد لا تناه فالذى يؤدى الى ثان والى ثالث والى رابع فليس هو بغاية ذاتية لشئ واحد
بل لامور كثيرة والشئ الواحد لا يكون له لا غاية ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهى فى الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتية
دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهى بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية
نحو ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن
لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقامات والنتايج فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلة
الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد فى فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات
كثيرة فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس فى ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا لا يناقض ما ذكرناه فهذه
نبذة ما ذكره الشيخ وباقى معانى الفاظه وفوائد كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قوله** واما الشك الذى يليه فينحل بان يعلم ان الغاية
يفرض شيئا ويفرض موجودا اذ فرق بين الشئ والموجود وان كان الشئ لا يكون الا موجودا هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التى مبناها
على ان العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شئ واحد متقدما على نفسه بمراتب ويكون معلول الشئ علة لعلة علته وحلها ببيان
كيفية علية العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها ماهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين الماهية والشيئية وبين الوجود والهوية
وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت الماهيات المعراة عن الوجودات كالمعتزلة القائلة بشيئية المعدوم
وكل علة غير واجبة الوجود فلها ماهية ووجود فالعلة لها ماهية ووجود فهى بماهيتها علة لكون سائر العلل عللا بالفعل فيكون
العلة الغائية فى وجودها معلولة لمعلولها نفسها فى شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لا يكون
علة للشئ قال الامام الرازى فى بعض تصانيفه ان هذا يقتضى ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك
يناقض مذهب الشيخ وساير الحكماء حيث ذهبوا الى ان ما من فعل طبيعى او نفسانى الا وله علة غائية ذاتية والجواب عنه بوجهين احدهما
ما ذكره المحقق الطوسى فى شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع الجسمانية غير منفكة

عن مبادی نفسانية او عقلية وهی كالمسخرات لتلك المبادی نسبتها الی تلك المبادی كنسبة القوة المحركة التی فی العضو منا الی نفوسنا فی
حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذو حيوة حيوانية الا ان الحيوة فی بعضها كامنة مستورة وفی بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية وتحقيق
هذا المطلب يحتاج الی بسط فی الكلام ليس ههنا موضع بيانه فاذن العلة الغائية بمهيتها وشيئيتها علة لعلية ساير العلل واما بوجودها
فان الغايات ان كانت امورا حادثة تنتهی اليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن ساير العلل عللا لوجوده
بل هی علة لها وجودا وشيئية فقد تبين ان العلة الغائية ابدا بمهيتها علة لساير العلل واما كونها معلولة فی وجودها فذلك ليس بلازم
واجب بل ان كانت حادثة كانت معلولة فی وجودها لساير العلل والا فلا فاذن عليتها لساير العلل امر لذاتها واما معلوليتها فليست
لذاتها بل لاجل حدوثها **قوله** واعلم ان الشیء يكون معلولا فی شيئيته ويكون معلولا فی وجوده الی قوله لا يخفی لما ذكر ان الشیء
قد يكون فی شيئيته علة وقد يكون فی وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثانی كسائر العلل اراد ان يذكر هذا التقسيم فی جانب
المعلولية ايضا فذكر ان المعلول قد يكون معلولا فی شيئيته وقد يكون معلولا فی وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الی اجزاء حده
كالاثنين فانه فی شيئيته معلول لكل من وحدتيه وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقومة من معنی الجسمية والنمو والحس والثانی
مكشوف فان وجود الاثنين محتاج الی فاعل يجعله وغاية يكون لاجلها وكذا الحيوان مفتقر فی وجوده الی فاعل وغاية غير ما يتحصل
به مهيته من الاجزاء ومما يجب ان يعلم ان علة الشيئية لا يكون الا شيئية اخری داخلة فی المعلول فيجوز ان يتقرر من الشيئيات
المحضة شيئية المعلول واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوی فی الموجودية من وجود المعلول فمعلول المهية اقوی
تحصلا من مهية علته فان تحصل النوع اقوی من تحصل جنسه وهكذا الی جنسه الذی لا جنس له فهو فی غاية الابهام
وذلك بعكس معلول الوجود فانه يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوی من وجوده وعلة علته اقوی من علته
وهكذا الی ان ينتهی الی علة العلل وهی غير متناهية القوة والشدة والعدة وفوق ما لا يتناهی **قوله** وكذلك قد يكون
الشیء امر حاصل موجود فی شيئيته مثل العددية للاثنينية هذا تقسيم اخر للشيئية وهو انه كما ان الوجود منه ما هو داخل فی
الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثانی كوجود الاعراض فكذلك
الشيئية قد يكون حاصلة فی شيئية امر داخلة فيها وقد يكون زائدة عليها فالاول كشيئية العدد للاثنينية وشيئية الجسم
للحيوانية والثانی كشيئية التربيع الحاصل فی جسم طبيعی كالحجر والخشب ونحوهما فان مهية التربيع واجزائها معانی خارجة عن مهيات
الاجسام الطبيعية كذا شيئية ساير العوارض مثل البياض واللون والطعم والرائحة وغيرها من الكيفيات **قوله** والاجسام
الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعنی التی لا يتحدد الا بها قد مر فی مباحث المهية انه قد يكون للحد زيادة
علی المحدود كما فی حد الاصبع وحد الفطوسة فيؤخذ الانسان فی حد الاصبع وهی صورة جوهرية ويؤخذ الانف فی حد الفطوسة
وهی عرض ولا يعنی لكون الشیء علة لشيئية امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور و
الاعراض واما كونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون الشيئية فذلك فی الصور والاعراض التی ليس حدها متعلقا بتلك
الاجسام التی يتوقف عليها وجودها وقوله كما يظن فی التعليميات كذلك قيد للمنفی اشارة الی ظن جماعة توهموا ان التعليميات كالكرة
والاسطوانة وغيرهما يفتقر فی حدودها ايضا الی الاجسام الطبيعية وذلك ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبيعی ما لمادته استعداد
خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون طبيعيين وله جهتا فعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعی مهيتها
شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايضا علی الاطلاق بل وجودها فی عالم الطبيعة لا يكون الا فی جسم طبيعی ای جسم طبيعی
كان كما فی علم مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما هی شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة
الغائية فی شيئيتها متقدمة علی سائر العلل كما قال فقد سهل لك ان تعلم ان العلة الغائية فی الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية
وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة يعنی ان العلة الغائية لها تقدم علی سائر العلل والصورية من جهتين من جهة الشيئية
ومن جهة وجودها الذی فی نفس الفاعل لذلك الفعل لا فی نفس غير ذلك الفاعل ولا فی نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل
اما الاول فلانها يوجد اولا فی نفس الفاعل ثم ينبعث منه تصور الفعل الذی لاجلها وما يتوقف هی عليه من القابل وكيفية تصوره

الموضوعات

يتادى اليها واما الثانى والثالث فليس لها تقدم ضرورى ولا لبعض العلل ترتب على الاخرى وانما قيد الصورة بقوله من جهة
ما الصورة علة مؤدية اليها لما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة فى قوام مهية المركب وعلة صورية له ليصير بها
كاملا بالفعل وهى بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شئ اخر هو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة فى طريق التادية الى كمال اخر وهى بهذا
بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقى الفاظه غنى عن الشرح **قوله** هذا اذا كانت العلة الغائية فى الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست اه قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية
التى ليست فى الكون ليست معلولة لشئ من العلل لا فى كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا فى احدهما الذى هو الوجود
والحصول كما هو دأب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذى هى به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان
وجودها حادثا ام لا ولكن التى عرض لها الوجود الحادث تفتقر فى وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة
لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن فى ان يكون عللا فان الفاعل والقابل قد يكونان
ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا انفعال اذ لم يتصور الفاعل مهية الغاية فاذا تصورها فعل الفاعل فى القابل فحصلت الصورة فى القابل
لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هى التى يجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا يجعل الصورة كائنة موجودة ولكن لا فى نفسها بل
ليتادى الى الغاية المطلوبة سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك فى الغايات التى هى خارجة عن عالم الكون او
مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما فى الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذى بالذات لسبب الغائى بما هو سبب غائى
ان يكون سببا لسائر الاسباب متقدما عليها بما هى اسباب فقد يعرض له من جهة ان وجود معناه ومهيته فى الكون ان يكون معلولا
لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية ومن نظر حق النظر وكان
ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا كمال الوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته
اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بذاته فذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثانى ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو نفعل
الفعل لاجل ما فوقه الذى لا يفارق عنه وهى مرتبة العقول الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالثة مرتبة ما كماله منفكة
عنه لكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله باخره من غير ان يبطل ذاته وهى مرتبة النفوس بما هى نفوس فانها تفعل افاعيلها من التحريكات
والتدبيرات لان يتكامل وجودها ويتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية ويصير هو جوهرا مفارقا مستقل الوجود ذاتا
وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها متاخرة عن وجوداتها التى فى اوائل الكون وهى متوجهة فى افاعيلها الى
كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد فى ذواتها فالصورة النطفية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التى لها قبل الحيوانية وهذا
لاجل نقص الوجود الطبيعى وضعف حدة الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت منا مرارا فالغاية معنى واحد فى الجميع فما قيل
ان الغاية فى الحركة والمتحرك معناها غير معنى الغاية فى الفاعل وانها فى الفاعل بمعنى الغاية وفى المتحرك بمعنى النهاية ليس بشئ
بل فى الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادى الطبيعية قد ذكرنا ان التى اوردها الشيخ فى اوايل الطبيعيات
من احكام العلل الاربع سواء كانت عللا مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كان
ايرادها على وجه المبدئية والتسليم. **قوله** واما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما نقول ان الغاية التى يحصل فى فعل الفاعل
ينقسم هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله ومما يليق ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شئ واحد ام مختلف وايضا
ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول علم ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون
والتى هى من القسم الثانى فهى اعلى وارفع من ان يجرى فيه بعض الاعتبارات التى سيجئ من كونها وجودا وصورة واما التى من القسم
الاول فهى لا يخ اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية فى القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك ولا يخ لا يدان يكون
صورة او عرضا فى ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا فى مادة ولا من مادة لان كل حادث كائن
مسبوق بمادة او ان يكون موجودة فى مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا فالتى لا يكون موجودة لا فى الفاعل ولا فى القابل فلا يكون
موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية فى كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة غايته صورة او عرض

فی مادة نفسه والفاعل البعيد المحركة كالنفس المحركة للمادة بتوسط قوة طبيعية غايته لا محالة ليست فی مادة بل فی نفس الفاعل وكل فعل له فاعل
بعيد فاعل قريب ملاصق لمادته فله غايتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار غاية هی صورة او عرض فی مادة الفعل وغاية هی صورة
او عرض فی نفس الفاعل كما سيلوح فی كلام الشيخ فمثال القسم الاول ای الغاية التی يكون فی القابل الا فی الفاعل ولا محالة لم يكن غاية خيرية
للفاعل البعيد كما اشرنا اليه صورة الانسانية فی مادة الانسانية اعنی صورته الطبيعية فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير فی مادة مهيئة لتكون
صورة الانسان واليها توجه فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوی المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال
القسم الثانی وهی الغاية التی تكون حصولها فی الفاعل الا فی القابل ولا محالة هی الغاية التی يؤمها الفاعل هو الاستكنان ای متخذ الكن
وهو الموضع الذی يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية لمستبنی البيت واما الذی هو فاعل البناء ای مبدء حركة المادة من الطين والبناء
والخشب وغيرها علی وجه المباشرة الی ان يقبل صورة البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكنان ليس صورة البيت
وصورة البيت غاية للقوة القريبة الملاصقة لتحريك المادة والاستكنان غاية للقوة النفسانية الداعية لان يستبنی ويجعل
الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد
وحينئذ يكون الغايتان ايضا كذلك فقوله ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة فی المادة
وان يكون ما ليس غايته صورة فی المادة ليس مبدء قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذی ذكرناه اولا من ان الغاية هی تمام الفاعل من حيث
هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا روحانيا كانت غايته
ايضا صورة او كيفية روحانية فحينئذ لا حاجة فی بيان كون الغاية لها اعتبارات واقسام شتی الی التقسيم لها علی الوجه الذی ذكره
الشيخ من انها قد يكون فی منفعل قابل وقد لا يكون فی منفعل قابل فيكون فی فاعل بل يكفی ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا
فی قابل منفعل فلها نسبة الی امور كثيرة الی اخر ما ذكره وذلك لان التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون
عائدة الی فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفی
ان الفاعل لهذه التغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله علی قوة
القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه **قوله** فان عرض ان ما غايته صورة فی المادة المتعاطاة اه يعنی انه قد يتفق ان
يكون فاعل واحد لفعله غايتان احديهما صورة او هيئة فی مادة والاخری امر ليس فی مادة ومثل ذلك بالانسان يبنی بيتا ليستكن
هو نفسه فيه فيكون له جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالب الكن داع الی البناء وعلة
غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة
غائية وعلة اولی فههنا كون البانی بانيا معلول لطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثانی
الفاعل المباشر فلهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هی الكن وهی غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت فيكون الانسان
الواحد له غايتان لانه مجتمع فاعلين واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التاليفية التی
ليست طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذی عرض بتعمل وتصنع فهی وان كانت كذلك فی المثال الذی ذكره من كون انسان واحد مستبنيا
وبانيا ولكن ليست كذلك علی وجه الكلية والعموم فرب فاعل لفعل غير صناعی يكون له غايتان غاية هی صورة او حالة فی مادته وغاية
هی صورة او حالة فی نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك وكالحيوان الارضی يكون لافعاله النفسانية غايتان وبالحقيقة
كان ذاته او وحدانيته مركبة من جزئين فكذا فعله مركب من فعلين احدهما جسمانی والاخر تصوری وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة
الصادرة من الفلك فان نفس الفلك يحرك الطبيعة الفلكية لاجل غاية هی التشبه بالكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية
من القوة الی الفعل وذلك بارادة بعد ارادة وتصور بعد تصور ووضع بعد وضع فالغاية الاخيرة لنفسه هی ادراك حصول التشبه
بالمعشوق الخير والغاية الاخيرة لطبيعته جسمه استيفاء الاوضاع ثم كل حركة جزئية لاشتمالها علی وضع بعد وضع لنفسه بعد تصور لها
فلها غايتان جزئيتان وضع خاص لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئية والوحدة فی الغاية كالوحدة فی المبدء وكالوحدة فی الفعل ولا
شك ان وحدة الفلك المركب من المبدئين بل من المبادی عقل ونفس وطبيعة وحدة طبيعية فكذلك وحدة الغاية له والفعل ايضا

فظهر انه قد يكون ما غايته بفعله هيئة في مادة وما غايته بفعله هيئة ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل
الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدء فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما وحينئذ يكون وحدة
المبدئين وحدة عرضية كما في المثال المذكور وان اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور
صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر **قوله** واذا قد تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول
بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في مادة
جسمانية اربعة امور متغايرة وان كان تغاير الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل و
الحركة فللغاية نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص لمعنى اخر بقياسها الى الفاعل غاية والى الحركة
نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح **قوله**
واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة الى قوله العلة التمامية معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث
وهو انا لا نسلم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نسلم ايضا انها ليست نهاية الحركة وذلك لان الغاية المبحوث
عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال
فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات ايضا بحسب ذواتها كما ذكره الشيخ وانها لا يخلو
في تحريكاتها الاجرام بها من تصورات متجددة جزئية ينتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما
مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية
فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا **قوله** واما حال
الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل الذي ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق
بين معنى الغاية ومعنى الخير والمط ههنا بيان الفرق بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل
اي مباين الذات لذات الفاعل له نسبتان نسبة الى قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات
للفاعل اذ الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار ومادتها مثلا لا يسمى جودا باي
اعتبار اخذ ثم انه اذا نسب الى فاعله المباين الذي يصدر عنه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انتفاعا لا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان
بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا نسب الى المنفعل
كان خيرا فاعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظ وكذا اعتبر في تسمية خيرا ان يكون
مقيسا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس
الى فاعله غير حاصل للفاعل بل للمنفعل واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجريهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك
لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي منتسبة اليها ولهذا اخذ في تعريف الباني البناء وفي تعريف الملك المملكة لكن
على وجه لا يلزم منه تعريف احد المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه ولاجل ذلك اخذ الشيخ
اولا في معنى الجود المقايسة الى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي
فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي **قوله** ولفظ الجود وما يقوم مقامه موضوعها الاول في اللغات
افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانما قوله وما يقوم مقامه لان اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجريها وتقرب
معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فائدة بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد هو
مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو
مع ذلك ليس بجواد ولا معامل وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشرى والاجارة
والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فقد اعتبر فيه ثلثة امور احدها الافادة والثاني
ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا مستقرا في موضوع محسوس او معنى

اخر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليشرف وليحمد اوليثاب
فهو مستعيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغي لا لعوض لصدقه على ما لايدى
جود لو هو افادة الفاعل الطبيعي شيئا للمادة المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتنون بما ليس بمحسوس
على الحس لا يعدون مثل الشكر والثناء وما يجري مجريهما من الامور المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون ان المفيد لغيره فائدة ليستعيض
ويسترجع بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاغراض والمقاصد المعنوية جوادا ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك بل هو عند
التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد مستفيد لان العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض فكل معط لغرض
معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور فطن ان الذي احسن اليه كان غرضه اكتساب
منقبة او فضيلة لذاته لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمى المعطي له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد
اغنى من افاد غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من فعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس فعله جودا
ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير
وبالحقيقة او بحسب ظنه فليس بجواد **قوله** بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات فذلك لان الغرض
الى قوله وهو المطلوب بذاته مطلقا ثم نفى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه
فاقد في ذاته لما هو اليق به واحسن واولى له ومستعيض كالا واولوية من غيره فبعكس النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس
لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيقه لذلك تحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي
يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فائدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير
ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح
واعترض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر
الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي
لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر
عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركة الطبيعية وهي استفادة كمال عنه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس
لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الدماغ والاعضاء والموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده و
كذلك القول في الدواء المصح والمزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا حال الفاعلات
الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات حتى انه
لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا
احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه
ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل لا بالطبع من غير ارادة او بارادة الغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره **قوله** واما
الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع به من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة لما ذكر
ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص لذاته يشير الى النقص والقصور والانحطاط المنزلة يلزم الفاعل من جهة
الغايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادي والدواعي للافعال لانها انفعالات وذمايم في الحقيقة
وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها و
ان كانت احسن من نقايضها ومقابلاتها في افراد البشر كفظاظة القلب والقسوة والفرح بالاسائة او التقصير والغم بالاحسان لكنها افات
وعيوب بالقياس الى احوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فذلك بمعنى اخر
قوله واشرف ما يقع على المخلوق فالجود هو افادة الغنى في جميع الجهات عن الافادة كما لا لما بين ان الجود لغرض ليس بجود في الحقيقة اشار

ان المعنى الموجب لنا ان لا يكون مقتضيا للموت على ما ادى الى الذات بل بالعرض عم

[illegible]

لا ثم عاد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذى كان بصدده فذكر انه لما كان الغير
وجود بالقياس الى الفاعل ثم عمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون
الى ان الجود الحقيقى هو افادة الغير فى كل جهة عن الافادة فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل به من فاعل لا يكون
اى الشى الذى افاده الجواد خير بالقياس الى القابل وهاس اليه سواء استفيد من جواد حقيقى ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة
جود الا بالقياس الى فاعل لا لغرض ولا لعوض ... بها ونحن ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع كلها مشتركة ومختصة
فعله لغرض ولا لعوض قد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظائف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود فالبحث
الخير والجود **قوله** لما اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه من المبادى للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر فى العلل الاربع
بواحدة واحدة لهذا العلم لا لاجل ان لعلم واحد من العلوم الجزئية ان يثبتها ويبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا يثبتها
فى كثير من الامور الموجودة المنتهية فى العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهى الصورة كالتعليميات
لكان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها فى هذا العلم وذلك بوجوه لنرى احدها ان كونها جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو
لامور مختلفة وفى علوم متفرقة جزئية مما يتوقف على ان تحقق امرها ويعرف مهيتها ويثبت وجودها فى هذا العلم اذ البحث
عن نحو وجود كل شىء فى ذمة هذا العلم ما لم يتخصص بان يكون من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات من حيث تغيرها او
للمتكممات من حيث تكممها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات ساير العلوم انها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها
وليس لصاحب العلم الذى هو موضوعه ذا مبادى ان يبحث عن مبادى ذلك الموضوع بل يتسلمها من العلم الذى هو فوق علمه وثالثها
ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التى هى مبادى لساير العلوم بل معظم البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود
بما هو موجود وعن الامور التى لا تتخصص وجودها بان يكون متكممة او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية
وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم تقسيما بالمتقابلين فانه قد يكون بمانع
الجمع على ان ما توهموه وظنوه ان التعليميات ليست بذوات علل اربع ولاجل ذلك حقروا العلوم التعليمية واستخفوا بها لعدم دلالتها
على علم تمامية ليس بحق اذ ليس كل مبدأ فاعلى مبدأ حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل تغير واستحالة فالامور التعليمية لا يمكن
طبايعها وافتقار ماهياتها لا يجب وجوداتها الا بغيرها لابذواتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة فى نشأة اخرى
كنشأة الخيال والوهم لكنها يلزمها المادة فى وجودها الخارجى ومن جهة انفعالات تعرضها من الانقسام وحدوث التشكل
والتناهى فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الا ترى ان لمراتب العدد
خواص ولوازم واثار ليس للوحدات بما هى وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت ان للتعليميات مبدأ فاعليا ومبدأ قابليا او
حيث وجد او جد عام وتمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال او التحديد والترتيب اما الاعتدال فلكون المستوى من السطح والمستقيم
من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانخفاض وكون المنحنى منها فرجاريا وكون الزاوية القائمة لا حادة ولا منفرجة وكونه قوسها
ربع الدايرة لا ازيد عليه ولا انقص منه وكذا الحال فى كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من نفسه ولا انقص منه ليترتب عليه اثره
المطلوب منه واما التحديد فكما فى الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا يتم بها وجوده فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثة والمربع
بالاربعة وهكذا والدايرة ايضا انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع جوانبها فاذا انقص الخط عن ذلك كانت الدايرة
ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما فى اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان يكون احاده موجودة مترتبة فهذا ونحوه
معنى التمام فى الامور التعليمية فان لم يسم احد هذا تماما كان مجرد اصطلاح وان خص لفظ التمام بما يكون غاية حركة فلا يمكن له ان يمنع كونه
كمالا وخيرا الا ان الخير امر مطلوب لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته وكل خير يصح التعليل به فى وجود امر لاجله كيف وتلك الغايات
التى للحركات انما يعلل بها الحركات والافعال لكونها خيرات فقط لا لكونها ما يوصل اليها بالحركة حتى انه لو امكن نيلها بنحو اخر غير الحركة
لكان ايضا نيلها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الخيرات مما لا سبيل اليه لبعض الاشياء الا بالحركة فثبت ان للامور التعليمية علة غائية
قوله ولولا ان الخواص واللواحق التى لهذه هى غايات تتادى اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها فى المواد لتلك الغايات

فان قضا

فان الصانع لهذا دليل آخر على ان التعليميات غايات مقصودة يطلب لاجلها والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي يطوي مقدمها الاستثنائية والنتيجة ويكفي فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالب الكلي باثبات موجب جزئي كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق التي للامور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومبادي وجوداتها بالحركة لما كان لصانع ان يصنعها في المواد ويطلبها الا لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالي باطل ونقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبه نفس الاستدارة بل لاجل شيء آخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحويه من غيرها من الاشكال وككون المستدير ابعد من الآفة من المضلع ذي الزوايا وغير ذلك من فوائد الدائرة فيكون مطلوبة لاجلها فهي غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد في التعليميات كما في الطبيعيات فهي مشتركة بين ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالهما على علوم كثيرة تحتهما واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم في احوال العلل الاربع لكونها بين العلوم وللوجهين الآخرين الذين ذكرناهما قوله وليس انما ينظر اي صاحب هذا العلم في المسئلة الى آخره اي ليس نظر صاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مبادئه ... مبدء لعروض ما ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم اجيب بان العوارض التي بها يتخصص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك الامر الاعم الذي هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لذاتها اولا للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان يبادي المعروض في الانقسام الى ان يكون موضوع العلم الجزئي طبيعي او تعليمي او قبل ان يبادي العارض في التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية وذلك كالنظر في احوال مبادي مختصة بالجسم الطبيعي كالمادة والصورة له فانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيئا للحركة والسكون فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث ونظر في ما هو مبدء للعلم الطبيعي ومسئلة في العلم الكلي الالهي وموضوع المسئلة مبدء للموضوع الطبيعي وعارض للموضوع المشترك قوله ولو كانت هذه علوما مفردة افضلها علم الغاية وكان يكون ذا هو الحكمة والآن فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء يعني لو ان احدا جعل مباحث العلل الاربع التي هي الآن من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة بان وضع لمباحث الفاعل واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه الاولية واحواله التي تعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم علم الغاية لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية هي التي جعلت سائر العلل عللا كما علمت وحينئذ يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاشياء وعللها التمامية التي بها يتم وجوداتها فان بالمادة يكون وجودها بالقوة و بالصورة الحاصلة من الفاعل فالغاية تحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشيء مع تمامه اولى وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء هو العلم التام فهو الحكمة هذا اذا جعلت علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك وهو انها الآن اجزاء لما هو الآن كذلك وهو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد هو هذا العلم يعني الفلسفة الاولى صح ايضا بكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم وبيانه انه لو فرض للنظر في احوال العلل كلها علم مفرد يبحث فيه عن احوال العلل بما هي علل وعن اقسامها الاولية فيكون البحث عن كل من الاربع جزء من اجزاء ذلك العلم فيجب ايضا ان يكون النظر في احوال العلل الغائية افضلها ثم تعود